Die etruskische disciplin ...

Carl Thulin

DIE ETRUSKISCHE DISCIPLIN

I.

DIE BLITZLEHRE

VON

C. O. THULIN

GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI A.-B.
1906

GEORG WISSOWA

zugeeignet.

Die sichere Deutung der etruskischen Schriftdenkmäler, deren Zahl sich schon auf ungef. 8000 beläuft und in der letzten Zeit auch durch längere Inschriften und einen wirklichen Text, den der Agrambinden, bereichert worden ist, steht noch aus. Wenn auch die Archäologie die hohe Blüte der etruskischen Kunst und die auswärtigen Beziehungen der Etrusker hat feststellen können, gibt sie doch über den Ursprung uud die Geschichte des Volkes keine endgültigen Aufschlüsse. Eine Hauptquelle für die Kenntnis des Lebens und der Kultur der Etrusker ist also immer noch die römische Literatur. Zwar fliessen glaubwürdige Nachrichten nur über einen Teil dieser Kultur verhältnismässig reichlich, nämlich über den Teil, der das politische Absterben des Volkes überlebt hat: die Religion und den Kultus und zwar speziell die Divination. Aber eben weil sehr wichtige etruskische Schriftdenkmäler aus diesem Gebiete stammen, ist es um so nötiger, den Wert der hierher gehörigen Textstellen durch möglichst genaue Heranziehung und kritische Sichtung aufzuklären. Es könnte überflüssig scheinen, nach den eingehenden Behandlungen von K. O. Müller (Die Etrusker, neu bearb. v. W. Deecke 1877) und Bouché-Leclercq (Histoire de la divination IV, 'Divinatio' und 'Haruspices' bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines), um von Einzelabhandlungen[1] abzusehen, die

[1]) *G. Schmeisser*, Quaestionum de etrusca disciplina particula, Vratislaviae 1872.

— Die Etruskische Disciplin vom Bundesgenossenkriege bis zum Untergang des Heidentums, Progr. Liegnitz 1881.

— Beitr. zur Kenntnis der Technik der etruskischen Haruspices, Progr. Landsberg 1884.

P. Clairin, De haruspicibus apud Romanos, Paris 1880.

W. Deecke, Etr. Fo. IV Das Templum von Piacenza 1880. Etr. Fo. u. Stud. II Nachtrag zum Templum von Piacenza 1882.

etruskische Divination von neuem zu behandeln. Aber teils kann die Sammlung der Belege vervollständigt werden und die Archäologie so wie auch die Textkritik neues beibringen, teils haben die erwähnten Verfasser nicht streng genug Römisches und Etruskisches auseinandergehalten.

Bevor wir das eigentliche Thema in Angriff nehmen, müssen wir in aller Kürze die Beziehungen der Etrusker zu anderen Völkern betrachten, Beziehungen, die wir besonders nach drei Richtungen zu verfolgen haben: zu Rom, Griechenland und dem Orient.

1. Etrurien und Rom.

Die römische Tradition erzählt, dass die Etrusker einstmals fast das ganze Italien beherrschten (z. B. Serv. Aen. X 145 *omnem paene Italiam subiugasse*, XI 567, Georg. II 533), und die Archäologie hat diese Tradition zum Teile bestätigt. Ist doch selbst Rom allen Anzeichen nach einmal von den Etruskern beherrscht worden[1]. Nur leben in der Überlieferung die beiden Tarquinier und Servius Tullius nicht als Eroberer, sondern als diejenigen, die etruskische Baukunst in Rom einführten und das politische Leben der Römer ordneten (— beides Hauptteile der etr. libri rituales[2] —). Die römische Kultur setzt nicht darin ihre grösste Ehre, autochthon zu sein. Man macht aus den etruskischen Einflüssen kein Hehl. Wie man die Sage von Aeneas schuf und stolz darauf war, Kultur und Religion von Osten her geholt zu haben, gab es eine stattliche Reihe von Sitten, Gegenständen und Einrichtungen, besonders im politischen Leben, welche als von den Etruskern entlehnt angeführt wurden (vgl. Cuno, Vorgeschichte Roms II 1888 S. 142 f., 276 f.; Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer S. 36 f.; Martha, L'art Etrusque: L'architecture S. 135 ff.; W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen 1904 S. 65 A. 3).

Die etruskischen Denkmäler müssen vielfach genauer untersucht und gründlicher hervorgesucht werden, ehe wir im einzelnen die etruskischen Einflüsse verfolgen und bestimmen können.

---

1) *E. Meyer*, Gesch. d. Altertums II s. 703.

2) s. Festus p. 235.

Niemand hat diesen Einflüssen breiteren Raum eingeräumt als derjenige, der soeben ein Gebiet dieser Beziehungen einer ausserordentlich gründlichen Einzelprüfung unterzogen hat: W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen, Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Neue Folge V. 5 1904. Wenn auch das Gebiet der Nomenklatur durch das niemals genau zu bestimmende Mass von Willkür, welches darin herrscht, leicht in die Irre führen kann, ist doch das Beweismaterial Schulzes so zwingend, dass wir seine Folgerungen nicht ablehnen können: nicht nur die italischen nomina gentilicia gehören zum grossen Teil dem reichen Schatz etruskischer Namen an, sondern auch das cognomen und also die typische Dreizahl des römischen Namensystems ist den Etruskern ganz entlehnt. (Schulze S. 322.) Die grosse Bedeutung der Dreizahl bei den Etruskern hat, glaube ich, zu der Entwickelung dieser etr. Sitte beigetragen, deren Ursprung Schulze sicher richtig in dem Streben findet, sowohl die mütterliche wie die väterliche Abstammung zu bezeichnen (Schulze S. 321. »Bekanntlich legen die Etr. auf die mütterliche Abstammung nicht weniger Gewicht als auf die väterliche«). Eine Untersuchung dieser römischen Cognomina, die Schulze aufgespart hat, wird wünschenswerte Zeitbestimmungen für die etruskischen Einflüsse ergeben. »Die ganz officielle Sprache der Gesetze und Senatsbeschlüsse hat es (das Cognomen) bis in die Sullanische Epoche überhaupt ignoriert«, sagt Schulze S. 321 nach Mommsen. Wenn also auch früher lange Zeit das Cognomen im privaten Leben gebraucht wurde, so ist der völlige Durchbruch doch erst in der Blütezeit der etruskischen Disciplin erfolgt. Denn eben in dieser nachsullanischen Periode, nachdem die Etrusker römische Bürger geworden und die etruskische Nation politisch tot war, wetteiferten die Etrusker, ihre Literatur in die römische Sprache zu übertragen (Tarquitius Priscus, Capito, Caecina), und die römischen Forscher benutzten eifrig auch diese Quellen, um die Vorzeit Roms zu erforschen (Nigidius, Varro u. a.). Von dieser Zeit an weiss die Tradition zu erzählen, dass selbst Rom von Romulus etrusco ritu gegründet worden ist (Plutarch Romulus 11.), und Varro hat bei Volnius, einem etruskischen Verfasser, die Angabe gefunden, dass die drei

ersten Tribus der Tities Ramnes Luceres etruskische Namen haben (Varro l. l. 5. 55 *omnia haec vocabula tusca Volnius, qui tragoedias tuscas scripsit, dicebat).* Nach Schulzes abschliessender Darstellung dürfen wir die als sagenhaft angesehene Tradition nicht mehr bezweifeln. Nicht nur *titie ramne luχre* sind als Bezeichnungen etruskischer gentes jetzt noch — direkt oder indirekt — erkenntlich (Schulze a. a. O. S. 182. 218); auch *Roma* selbst scheint ein etruskischer Name (S. 579 ff.) zu sein, und Romulus und Remus (S. 219) Eponymen verschiedener etruskischer gentes.

Wenn wir also insofern Rom »eine etruskische Kolonie«[1] nennen können, als etruskische Geschlechter schon an der Gründung teilgenommen haben, und von Anfang an mit etruskischen Einflüssen rechnen müssen, dürfen wir doch nicht darum uns der Pflicht entziehen, Römisch-italisches und Etruskisches zu unterscheiden. Das Volk, dessen Sprache gesiegt hat, muss auch seine Kultur gehabt haben, und wir müssen der Tradition gegenüber immer Vorsicht walten lassen, wenn sie auf Etrurien auch solches zurückführt, was uns in Rom bekannt ist, in Etrurien nicht.

Wenn z. B. die Tradition den Attus Navius, auf welchen die augurale Disciplin der Römer zurückgeführt wird, mit den etruskischen Lehren vertraut macht, dürfen wir nicht daraus schliessen, dass die römische Augurallehre eigentlich etruskisch ist. Wie stark die Beziehungen zwischen den beiden Völkern auch gewesen sind[2], in der Religion und dem Kultus sind sie niemals verschmolzen. Den *ritus etruscus* des Kultus hat man in Rom immer von dem heimischen geschieden, und die Vertreter der disciplina etrusca sind in Rom immer als Fremde betrachtet worden. Gross ist schon der Unterschied in dem Wesen der Götter der Etrusker und der Römer, wenn auch beide griechische Elemente aufgenommen haben, aber noch grösser in dem Verhältnis beider zu ihren Göttern. Bei den Römern hat von Anfang an der praktische Sinn in der Schöpfung der Göttertypen sich geltend gemacht, aber die Menge so

---

[1]) So *P. O. Schjött* Nordisk Tidskrift 1904 s. 319 'Den antike Stat og Spartas forfatning'.

[2]) S. besonders Livius 9. 36, 4.

geschaffener Götter mit engen Wirkungskreisen ist bald vor wenigen Eindringlingen ausgestorben. In ihrem an strenge altherkömmliche Formalien gebundenen Kultus herrschte vor allem der Begriff der Furcht, und die Sprache ihrer Götter war auf die zwei Worte 'ja' oder 'nein' beschränkt. — Bei den Etruskern lebte immer noch die ansehnliche Menge dienender Wesen und vergöttlichter Menschenseelen, die bei den römischen Identifizierungsversuchen grosse Schwierigkeiten verursachten. Zwar fällt die grosse Zahl der etruskischen Unterweltsgötter auf, die der Religion so düstere Züge aufprägen; aber bei einem Besuche in den etrusk. Nekropolen, wo die Wände oft mit Darstellungen von Gelagen verziert sind[1], empfindet man von der Furcht des Volkes vor diesen Göttern nichts, und für die Haruspices ist es bezeichnend, dass sie in sehr nahem Verkehr mit den Göttern standen, deren Sprache sie an der Gestalt der Eingeweide, an Blitzen und sonstigen Naturerscheinungen zu erkennen glaubten. Blitze und Eingeweide befragten die Römer sowohl wie die Etrusker, jene aber nur um die Genehmigung oder Missbilligung der Götter zu erkunden. Wunderzeichen der Natur nahmen die Römer wie die Etrusker wahr, aber sie waren den ersteren nur Zeichen des Zorns der Götter, die versöhnt werden mussten. Nicht einmal wer die zürnende Gottheit sei, konnten die Römer von selbst angeben. Gegenüber einem farblosen römischen 'si deus si dea' oder dergleichen stehen die bestimmten Antworten der etrusk. Haruspices, die mit Hilfe ihres entwickelten Systems von Götterwohnungen, sowohl am Himmel als in den Eingeweiden, auch die betreffende Gottheit bestimmen konnten. Ferner kannten nur die Etrusker die Deutungen und Voraussagungen dieser drei Arten von Götterzeichen, und auch in den Sühnungen, durch welche der Zorn der Götter abgewendet werden musste, fehlte es den Römern an Inspiration. Wenn die wenigen altherkömmlichen Mittel nicht ausreichend erschienen, musste immer fremde Divination in Anspruch genommen werden: die griechischen Orakelbücher oder das Gutachten der herangezogenen etruskischen Haruspices. Hingegen von der einzigen Form der Divination, die bei den

[1]) Cuno, Vorgeschichte Roms II S. 157 f.

Römern literarisch und praktisch entwickelt und eine heimische Kunst geworden war, der eigentlichen Auguraldisciplin, die an ein bestimmtes Gesichtsfeld (Himmelstemplum) oder an bestimmte Erscheinungen (z. B. signa ex auibus auguralibus, s. ex tripudiis) gebunden war, finden wir bei den Etruskern keine sicheren Spuren. Es muss darum bei dem Versuche, die Einzelheiten der etruskischen Lehre klar zu stellen, immer eine Hauptaufgabe sein, Römisches so genau wie möglich auszuscheiden.

2. Etrurien und Griechenland.

Die Denkmäler Etruriens bezeugen klar, wie die griechische Kunst und Literatur und die griechischen Götter in das Land Eingang gefunden haben, und dies in einer Zeit, wo Latium davon noch ziemlich unberührt war. Die Möglichkeit ist darum nicht ausgeschlossen, dass unter den römisch-griechischen Göttern einige über Etrurien nach Rom gekommen sind.

Aber das Wesen der griechischen Divination: die immer lebendige, unmittelbare Inspiration der Orakelgötter, ist den Etruskern fremd geblieben. Cicero unterscheidet zwei Arten von Divination: de div. I. 34, II. 26 *unum artificiosum,* (i. e. haruspicum, augurum, omne genus coniecturale) *alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; naturale, quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, — concitatione mentis — aut — per somnum.* Er kennt das Fehlen der Offenbarung in der römischen Divination und sagt spottend von den Etruskern de div. II 80 *'Etrusci tamen habent exaratum puerum* (Tagetem) *auctorem disciplinae suae; nos quem?'* Auf göttliche Offenbarung geht die etruskische Divination nach Cic. har. resp. 10, 20 zurück (*'veterem ab ipsis dis immortalibus, ut hominum fama est, Etruriae traditam disciplinam'*), die gewöhnlichere Tradition lässt den Tages, der *Genii filius, nepos Iovis* (Fest. 359) ist, aus der Erde entstehen, um die Lehre den Lucumonen Etruriens zu verkündigen (s. MÜLLER Etr. II 23. CUNO Vorgesch. Roms 147 ff; über das Verhältnis zwischen diesen beiden Traditionen s. BORMANN Arch. epigr. Mittheil. aus Oesterr. XI S. 101). Aber eben diese offenbarte Lehre bindet alle künftigen Vorverkündungen an äussere Erscheinungen, die man nur allmählich zu

beobachten und verstehen gelernt hat (B. L. 'Haruspices' bei Daremberg-Saglio III 18 »la divination toscane ne connaît pas la révélation intérieure, l'enthousiasme mantique: elle est tout entière *inductive*, uniquement occupée à interpréter des signes extérieurs«. Vgl. Hist. de la div. IV; 15 f). — Darum ist von griechischen Einflüssen in den Lehren der Haruspices nicht viel zu merken. Denn Wundererscheinungen scheinen die Griechen nur wenig zum Zweck der Divination beobachtet zu haben (Plinius erwähnt n. h. 17, 241 ein Buch der Aristandros über ostenta arborum). Spuren griechischer — und zwar stoischer — Philosophie sind in der etruskischen Blitzlehre in den Beobachtungen der Wirkungen des Blitzes zu erkennen, aber die Entwickelung scheint mit diesen Ansätzen zur Naturphilosophie stehen geblieben zu sein. Zu Naturerklärungen ist es nicht gekommen. Eine methodische Blitzschau kennen wir aber bei den Griechen nicht, keine Blitzlehre, keine priesterlichen Blitzdeuter, nur einige allgemeine Regeln: dass sie glückliche (rechts) und unglückliche (links) Blitze unterschieden, wie immer vom Osten her das Glück holend; und dass sie Blitze bei heiterem Himmel für glückbringend hielten (Hom. Od. 20. 103—104. 113—114. Herod. III 86). Doch scheint man in den meisten Fällen mit griechischem Optimismus ohne weiteres den Blitz für ein glückliches Auspicium angesehen zu haben (Bouché-Leclercq 'Divinatio' bei Dar.-Sagl. II 302. Fougères ebendaselbst 'Fulmen' 1353—4). In der Behandlung blitzgetroffener Orte (κεραυνοβόλια, ἐνηλύσια) besteht grössere Übereinstimmung (Fougères 'Fulmen' 1351). Doch kennen wir die griechischen Ceremonien nicht, und ob es eine griechische Blitzbestattung oder Blitzsühnung gab, wissen wir nicht.

Weitgehendere Übereinstimmungen bietet die eigentliche Haruspicin. Nicht nur wurden hauptsächlich dieselben Eingeweide derselben Tiere der Betrachtung unterzogen, sondern auch dieselben Weissagungen zum Teil aus ihnen herausgelesen (s. Deecke Etr. Fo. u. Stud. II s. 68 ff). Aber weder ist die weit mehr entwickelte etruskische Haruspicin auf Griechenland zurückzuführen, noch wie Müller Etr. II 188 geglaubt hat, die griechische — welche übrigens dem Homer noch unbekannt, erst den Hellenen d. V. Jahrhunderts vertraut war (B. L. 'Divinatio'

298) — auf Etrurien. Denn jetzt kennen wir die gemeinsame Urquelle: die Lehre der Chaldäer.

3. **Etrurien und der Orient.**

Während in der Erforschung der etruskischen Sprache die von Pauli standhaft und erfolgreich vertretene Auffassung derselben als einer nicht-italischen und nicht-indoeuropäischen Sprache sich mehr und mehr als die einzig richtige herausgestellt hat, weisen auch die sachlichen Gründe immer bestimmter über Italien und Griechenland hinaus, und zwar auf den Orient.

Die chaldäische Astrologie, die auch nach Ägypten und Griechenland den Weg gefunden hatte, kann mehrfach in Vergleich gezogen werden. Die Götterwohnungen der Etrusker entsprechen, wenn auch die 16-Zahl etruskisch ist, den »*loci sortes* ἆθλα» der Astrologen[1], bisweilen sogar auch im einzelnen[2]. Gemeinsam ist die grosse Bedeutung der Geburtsstunde und die Unterscheidung von Perioden des menschlichen Lebens[3]. Die Zahl elf, die Zahl der etruskischen Manubien (Blitzarten), findet sich nach Servius (Georg. I 33) bei den Chaldäern, und die zwölf dei consiliarii (consentes vel complices) der Etrusker werden von Boll (Sphaera 476) richtig mit den zwölf θεοὶ βουλαῖοι der Ägypter, i. e. den zwölf Zodiakalzeichen, zusammengestellt. Nur scheint die Lehre auf etruskischem Boden ihres astrologischen Gewandes nach und nach entkleidet zu sein. Eine plausible Erklärung für eine solche Entwickelung gibt aber Cicero de div. I, 93, wenn er die Abhängigkeit der divinatio von den lokalen Verschiedenheiten hervorhebt. In den Ebenen Chaldäas mit einem unbeschränkten Himmel hatte die Astrologie alle Voraussetzungen zu gedeihen, in dem hügeligen Etrurien nicht. Nicht die Sterne walten bei den Etruskern über das Leben der Menschen, sondern die Götter, die ihre Zeichen nach Belieben senden; nicht von den Sternen fahren die Blitze herab, sondern werden immer von den Göttern geschleudert u. s. w.

---

[1]) *Bouché-Leclercq* 'Haruspices' S. 19; L'astrologie grecque 297 ff.; Hist. de la div. IV. 25.

[2]) *Thulin* Die Götter des Martianus Capella (I 41—61) und der Bronzeleber von Piacenza, Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. III 1 S. 79.

[3]) *Bouché-Leclercq* 'Haruspices' S. 27 ff.

Aber für alle Zweige der etruskischen Divination gibt es bei den Babyloniern Anhaltspunkte. Die *Blitzlehre* ist zwar der Teil, den wir bei den Etruskern am besten, bei den Chaldäern am wenigsten kennen. Doch entdecken wir in den wenigen babylonischen Bruchstücken dasselbe Princip, das in der etruskischen Lehre obwaltet, mehreren Göttern den Blitz zuzuteilen. So heisst es in der babylonischen Leber, Sammlung Budge[1], von der weiter unten gesprochen wird, in der Region 30 »Die Göttin Ninkarrak wird Unheil über das feindliche Heer sprechen», in der Region 37 »am Schlusse(?) des Jahres wird Rammân (= der Donnerer[2]) fürchterlich sprechen (= donnern)».

Die Beobachtung der übrigen Erscheinungen der Natur *(ostenta)*, die systematische Entwickelung und schriftliche Abfassung der Deutungen derselben sind den Babyloniern und den Etruskern derart gemeinsam, dass über die Verbindungen zwischen diesen Völkern kein Zweifel bestehen kann. Wir kennen zum Teil die babylonischen[3] Lehren besser als die etruskischen. Diese sind uns nämlich hauptsächlich durch die Römer übermittelt und darum durch den römischen Prodigiumbegriff, der nur die Wundererscheinungen umfasste, verdunkelt, während die Babylonier wie die Etrusker auch die Natur selbst in ihre Systeme hineingezogen und auch für ganz natürliche Vorkommnisse eingehende Vorschriften gegeben haben. Die babylonischen Deutungen waren in einer grossen Anzahl von Werken abgefasst. Die erhaltenen Reste zeigen, wie peinlich genau alles bestimmt war. Von den etruskischen Vorschriften ist uns nur wenig direkt erhalten, aber das Erhaltene genügt, um dieselbe Specifizierung (Macrob. Sat. III. 20. 3 *in ostentario arborario*) und dieselbe weite Ausdehnung des Begriffs *ostentum* (z. B. Plin. X. 19 ein Zug aus dem Leben der Vögel) erkennen zu lassen.

---

[1]) *A. Boissier.* Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine Genève 1899 (Cuneiform Texts Brit. Mus. Coll. Budge (89—4—26, 238).

[2]) *Thompson*, The Reports of the Magicians and Astrologers No. 254.

[3]) *Boissier. A.* Documents assyriens relatifs aux présages 1894—99. s. IV f.; *Zimmern*, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion: II Ritualtafeln für den Wahrsager SS. 81—219, Leipzig 1901.

Gemeinsam ist besonders die grosse Bedeutung der sog. *monstra*, und das Princip, nach dem Stande des Fragenden verschiedene Deutungen aus demselben Zeichen vorzubringen.

Am auffallendsten sind jedoch die Übereinstimmungen in der eig. *Haruspicin*, die in der babylonischen Religion eine überaus wichtige Rolle gespielt[1], in der etruskischen den immer auf Tages selbst zurückgeführten Hauptteil der divinatio gebildet hat. Hier ist nicht der Platz, auf Einzelheiten einzugehen. Ich hebe nur hervor, wie die schon längst erkannten Beziehungen auf diesem Gebiete zwischen Etrurien und dem Orient (MÜLLER Etr. II 182. 188. DEECKE Etr. Fo. u. Stud. II 79) neulich durch A. BOISSIER[2] ihre schlagende Bestätigung gefunden haben, da er unter den Cuneiform-Texts des British Museum zwei Leberabbildungen erkannt hat, die den zwei von DEECKE (Etr. Fo. IV, Etr. Fo. u. Stud. II) beschriebenen etruskischen auffallend entsprechen.

Eine so verwickelte Lehre musste natürlich Eigentum eines Priesterstandes sein. Wie die etruskischen Haruspices die Erben der Lehre waren, welche Tages den Vornehmsten Etruriens, den Lucumonen, nach Lydus dem Tarchon, verkündigt hatte, und wie auf deren hohe Geburt viel Gewicht gelegt wurde (Tac. Ann. XI 15 *primores Etruriae — retinuisse scientiam*), so rühmten sich die babylonischen *bârû* von dem uralten König Enmeduranki zu stammen, der die mystischen Riten von Shamash und Adad selbst empfangen und den Sehern von Sippara und Babylon mitgeteilt hatte. Immer mussten sie von dieser hohen Abkunft sein[3]. Sogar die Gestalt des Tages, der, obgleich gött-

[1]) vgl. *Knudtzon*. Assyrische Gebete an den Sonnengott II Leipz 1893 s. 51 »glaube ich — dass die omina durchweg von Beobachtung geschlachteter (geopferter) Tiere herrühren«. *Boissier*, Documents assyriens relatifs aux présages 1894—97 S. VI ff. *Zimmern* a. a. O. S. 84 f.

[2]) *A. Boissier*. Note sur un monument Babylonien se rapportant à l'extispicine, Genève 1899; Note sur un nouveau document Babylonien se rapportant à l'extispicine, Genève 1900; Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne, Genève 1905 S. 76 ff. Die Terracottaleber Bu. 89—4—26, 238 ist publiziert in *Cuneiforms Texts from Babyl. tablets, Brit. Mus.* Part VI London 1898.

[3]) *Zimmern* a. a. O. S. 87; *Schrader* Die Keilinschriften und das alte Testament. 3 Aufl. 1903 S. 533 f.

lichen Ursprungs (Fest. 359), aus der Erde entstand (Cic. div. II 50), die Lehre verkündigte und dann starb (Isidor. Orig. VIII 9, 13), scheint mir bei ihrer Ähnlichkeit mit den anthropomorphen ägyptischen und assyrischen Göttern ganz orientalisch zu sein (Vgl. CUNO, Vorgeschichte Roms II 147 »eine auf dem gesamten Gebiete der griechischen und römischen Mythologie einzige Erscheinung»).

Dass die oben erwähnten Übereinstimmungen in der Lehre der Etrusker und der Semiten des Orients einem gemeinsamen Ursprunge beider Völker zuzuschreiben sind, dafür hat die Erforschung der etruskischen Sprache, der natürlich die Entscheidung dieser Frage vorbehalten ist, bisher gar keinen Anhalt geboten[1]. Es fragt sich nur, ob wir diese Berührungen der Etrusker mit dem Orient erst in der Zeit, wo sie Italien schon besiedelt hatten, anzusetzen haben, oder ob schon voritalische Verbindungen anzunehmen sind.

Auf viele Übereinstimmungen im Privat- und Staatsleben zwischen Etrurien und dem Orient hat DENNIS[2] hingewiesen, und neue gemeinsame Züge haben andere hinzugefügt, die nach ihm versucht haben, die Tradition über die kleinasiatische Herkunft der Etrusker zu verteidigen[3]. Von grösster Bedeutung sind die Berührungen auf dem Gebiete der Kunst und Architektur. Das Gewölbe, der Ruhm der Etrusker, war eine orientalische, den Assyriern wie den Aegyptern wohlbekannte Erfindung[4]. Die älteste Spur von Polygonalmauern finden wir auf Kreta[5]. Die Gräbertechnik Kleinasiens zeigt auffal-

[1]) *Stickel* »Die Etrusk. Sprache durch Erklärung v. Inschriften u. Namen als semit. Sprache erwiesen», Leipz. 1858 ist nicht ernst zu nehmen.

[2]) *Dennis* Cities and Cemeteries of Etruria I² S. XXXV, XLIV f., 100, 309.

[3]) Ich verweise auf die von *Modestow* gegebene Übersicht *La questione etrusca*, Rivista d'Italia 1903 Bd. I S. 896—923 und *In che stadio si trovi oggi la questione etrusca*, Atti del. Congr. intern. di Scienze storiche (Roma 1903) Vol. II Sez. I S. 23—48 und dazu die Recenzion *Herbigs* Berlin. Phil. Wochenschrift 1905 S. 1086—1092. Ausserdem sind zu erwähnen die Untersuchungen von *G. Karo* Tombe arcaiche di Cuma, Bulletino di paleontologia italiana XXX 1904, *Hommel* Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, Handb. d. klass. Altert. III, 1, S. 63 ff., *Lehmann* Aus und um Kreta, Beiträge zur alten Geschichte IV 1904 S. 387, 396.

[4]) *Martha* L'art Etrusque S. 152.

[5]) s. Beiträge zur alten Geschichte V 1905 S. 336 ff.

lende Parallelen zu der etruskischen[1]. Aber eben hier fehlt leider noch eine eingehende vergleichende Darstellung, die doch wohl allein die endgültige Lösung der etruskischen Frage geben wird. Dass solche Elemente der Architektur wie der Gewölbebau mit seiner vielseitigen grossartigen Anwendung auf dem Wege überseeischer merkantiler Verbindungen vermittelt worden seien, ist schon höchst unwahrscheinlich. Aber noch weniger verbreiten sich auf diesem Wege die besonderen Arten der Bestattung.

Es gibt doch auch Züge aus dem Leben, die einen kaum weniger sicheren Anhalt für die Beurteilung der Frage geben als die Archäologie. Solche sind, meine ich, die Nomenklatur und die Religion des ganzen Volkes. Erst durch die oben erwähnte Untersuchung SCHULZES ist es recht klar geworden, wie grosses Gewicht die Etrusker auf die mütterliche Abstammung gelegt haben. Diese Eigentümlichkeit, durch welche die Etrusker sich von den übrigen Völkern Italiens stark unterscheiden, bezeugt ja Herodot I 173 für die Lykier. Auch die von HOMMEL a. a. O. angeregte vergleichende Untersuchung etruskischer und asiatischer Orts- und Personennamen wird wohl, wenn das Material gesammelt wird, feste Resultate geben können. Ferner kann man fremde Götter, fremde Kulte aus fernen Ländern importieren; aber eine codifizierte Lehre, die das ganze Leben des Volks so beherrscht wie die Etrusker ihre Haruspizin, ist sicher nicht durch kaufmännischen Verkehr übermittelt worden. Wenn es sich also bei genauer Prüfung dieser Lehre herausstellen wird, dass sie in ihrem ganzen Aufbau stark an die chaldäische erinnert, ist auch der Schluss berechtigt, dass das etruskische Volk einstmals in Gegenden gewohnt hat, wo sie in sehr naher Berührung mit den Chaldäern standen. Man hatte lange gehofft, durch die lemnische Inschrift die greifbare Bestätigung dieser Annahme und zugleich der griechischen Tradition über die Tyrrheno-Pelasger (Thuc. IV 100, Herod. V 29, VI 137) zu gewinnen, aber der Stein ist trotz aller Deutungsversuche[2] noch unerklärt,

---

[1]) *Martha* L'art Etrusque S. 136 ff. 208.

[2]) *C. Pauli* Altitalische Forschungen II 1886—1894, Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos. *A. Torp* Die vorgriechische Inschrift von Lemnos, Christiania Videnskabs-Selskabs Skrifter II. Hist. fil. Klasse 1903 No. 4.

und das Resultat der Untersuchung TORPS, dass der Stein eine der etruskischen verwandte Sprache zeigt, ist nur als wahrscheinlich zu bezeichnen. Den einzigen Anhalt für die Konstatierung voritalischer Etrusker geben also bis jetzt die ägyptischen Turscha-Inschriften von Karnak aus der Zeit des Menephtah II, Ende des XIII. Jahrh. v. Chr. und von Medinet Abu aus der Zeit des Ramses III, Anfang des XII Jahrh. v. Chr.[1]. Durch keinerlei Funde ist es aber belegt, dass schon zu dieser Zeit die Etrusker in Italien sesshaft waren. Vielmehr ist wohl eben in dieser grossen Auswanderungsperiode des Volkes auch der Teil der späteren Etrusker nach Italien versprengt worden. Mit der von LEHMANN a. a. O. ausgesprochenen Annahme, dass die Etrusker vom Osten des Mittelmeers nach Italien gekommen sind, verträgt sich zweifelsohne am besten das orientalisch-griechische Gepräge dieses Volkes.

---

[1]) s. *Krall.* Die Etr. Mumienbinden S. 18. »Wir finden es wieder in den Inschriften des Ramses III in Medinet Abu im Bunde mit einer Reihe von Völkern, welche alle als Bewohner der Inseln und Küstengegenden des Mittelmeers bezeichnet werden. Die Angabe der Texte von Medinet Abu, dass diese Küstenvölker, unter denen die Turscha einen ganz hervorragenden Platz einnahmen, die Gebiete der Cheta, von Kati Karchemisch, Arados, Arosa plündernd durchzogen und keines derselben ihnen Stand gehalten, dann im Lande der Amoriter erschienen und endlich Ægypten bedrängten, veranlasst uns, als Ausgangspunkt der Mehrzahl dieser Völker Kleinasien anzunehmen«.

INHALT.

I.

DIE HEILIGEN BÜCHER
DER ETRUSKISCHEN DISCIPLIN.

ETRUSCA DISCIPLINA ist der allgemeine Name für die ganze Lehre der etruskischen haruspices: Liv. V. 15, 11 *(sic — libris fatalibus, sic disciplina Etrusca traditum esse)*, Plin. n. h. index auct. ll. II et XI *(qui de Etrusca disciplina scripsit)*, Serv. Aen. IV. 166 *(secundum Etruscam disciplinam)* Agrim. Frontin ed. Lachm. I, p. 27 (nach Varro); *Etruriae tradita d.* Cic. har. resp. 20; *Etruscorum d.* ibid. 18. Sen. n. q. II. 50, Serv. D. Aen. I. 2, *disciplinae Etruscae* Arnob. III. 40. Fulgent. sermones. 4; *disciplinarum scripturae* Vitruvius I. 7. 1). In demselben Sinne sagt Cicero *haruspicum disciplina* de div. I. 41 (auch Agrim. Hygin I p. 166), **haruspicina** de div. II 28. 37. 42. 49. 50, ja sogar *haruspicinae disciplina* de div. II, 50, wie auch Isidor. Orig. VIII. 9. 34. *aruspicinae artem.* Auch *haruspicium* (sonst = extispicium) hat bisweilen denselben weiten Sinn: Cens. d. d. nat. 17. 6 *haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinaeque suae peritia* [har. D, ar. V]. Fest. 359 *disciplinam aruspicii* Agrim. Dolab. I. p. 303. *secundum aruspicium* (Sueton Vesp. 5 *haruspicio* = consultatione haruspicis).

Die heiligen Schriften der gesamten Disciplin werden am häufigsten nur als etruskische angegeben **(Etrusci libri** Cic. har. resp. 37, Censor. d. d. nat. 17. 6, Serv. D. Aen. III. 537, VIII. 398; *Etruscorum l.* Macrob. Sat. III. 7. 2. Serv. Aen. I. 42. Ecl. IV. 43; *E. scripta* Cic. har. resp. 25; *chartae E-ae* Cic. div. I. 20; *Tuscorum litterae* Plin. n. h. II. 138; *Etruscae disciplinae volumina* II. 199; *Tusci libelli* Iuven. V. 13. 62.), einmal als **carmina** bezeichnet (Lucret. VI. 381 *Tyrrhena carmina*), öfter nach dem Urheber Tages genannt: Macrob. Sat. V. 19. 13 *in*

Tageticis *eorum sacris.* Longinian ep. ad Augustin. 234 *praecepta Tagetica;* Lydus Ost. c. 54 c ἐκ τῶν Τάγητος στίχων[1]). Amm. Marc. XVII. 10. 2. *in Tagetinicis libris legitur Vego[nic]is*[2]). Auf Fulgent. serm. 4 *disc. Etruscas Tagetis et Bacitidis* (»ein Schwindelcitat» sagt Wissowa 'Begoë' bei Pauly-Wissowa Realenc.) ist nichts zu geben.

Wie wir oben gefunden haben, dass *haruspicina* für die gesamte Disciplin gebraucht wird, so ist wohl der Ausdruck *aruspicinae libri* bei Serv. Aen. VIII. 398 identisch mit dem unmittelbar vorhergehenden des Serv. Dan. *Etrusci libri.*

Diese heiligen Bücher der Offenbarung bestanden aus drei Hauptteilen: **libri haruspicini, fulgurales, rituales.** Cicero ist unsere einzige Quelle für diese Einteilung (de div. I. 72 *quod Etruscorum declarant et haruspicini et fulgurales et rituales*[3]) *libri*). Da er aber meint, die ganze Disciplin mit dieser Dreiteilung erschöpft zu haben (de div. II. 49 *Sed quoniam de extis et de fulgoribus satis est disputatum, ostenta restant, ut tota haruspicina sit pertractata.* 42 item), und exta fulgura ostenta in derselben Reihenfolge behandelt, so dass kein Zweifel darüber bestehen kann, wie Cicero sich den Inhalt der Bücher gedacht hat, sehe ich keinen Grund mit Schanz Gesch. d. röm. Litt. I. 398 a. 4 zu glauben, »dass die libri rituales alle Zweige der Disciplin umfassten, dass daher Cicero ungenau ist». Wir werden auch sehen, dass alles in jenes Schema sich gut hinein fügt. Aber Cicero hat nur einen Teil des Inhaltes der libri rituales, die ostenta, angegeben, weil das übrige sein Thema de divinatione nicht berührte.

1. **Libri haruspicini** — das Wort gibt auch Fulgentius serm. 48 *ut Tages in aruspicinis* — werden von Cicero an erster Stelle erwähnt. Sie waren auch, nach der Bedeutung des Namens *haruspex* zu urteilen, der älteste und wesentlichste Bestandteil der Disciplin[4]), welcher auch vor allem auf die Offenbarung

---

[1]) Neben Tages wird Bigois (Vegoie)' quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos' (Serv. Aen. VI. 72), in einem Citate aus der Blitzlehre erwähnt.

[2]) *Libri Tagetinici* = Etrusci, *Vego[nic]is* = fulgurales, s. unten.

[3]) *rituales* BV[2]; *trituales* AHV; *tonitruales* cod. deteriores, fälschlich von Herz, de Nigidii studiis Berl. 1845 und Fries Rh. Mus. 1900 s. 32 verteidigt.

[4]) Vgl. Schmeisser, Die etrusk. Disc. 19. Weiterer über *haruspex* unten.

des Tages zurückgeführt wird: Censorin d. d. nat. 4. 13. *puer—nomine Tages, qui disciplinam cecinerit extispicii.* Amm. Marc. XXI. 1. 10. *Extis —. cuius disciplinae Tages nomine quidam monstrator est.* Mart. Cap. II. 157. *Tages sulcis emicuit et ritum statim genti[s]* exti*spicinmque monstravit.* [So ist sicher mit Schmeisser, Die etrusk. Disc. 21 a. 96, zu lesen anstatt *gentis sypnumque* D oder *g. sipnumque* B. Nach *(g)enti* hat *exti*-leicht ausfallen können; *genti* scheint mir besser als *gentis* zu sein.] Serv. Aen. II. 781 *Tusci autem a frequentia sacrificii dicti sunt, hoc est* ἀπὸ τοῦ θύειν. *Constat namque, illic a Tage aruspicinam repertam, ut Lucanus (I 636) miminit 'sed conditor artis finxerit ista Tages.* Zwar haben wir oben gesehen, dass *haruspicina* und *haruspicium* auch für die ganze 'ars harupicum' gebraucht wird, aber in diesem Zusammenhange, wo nur von Opfern die Rede ist, muss das Wort die eigentliche Bedeutung *extispicium* haben. Auch Lucanus spricht von demselben Teile I. 636 *Et fibris sit nulla fides; sed conditor artis Finxerit ista Tages.*

In weiterem Sinne findet sich wohl das Wort bei Isid. Orig. VIII. 9. 34 *aruspicinae artem primus Etruscis tradidisse dicitur quidam Tages.* 35 — *aruspicinam dictasse —. Quos libros Romani ex Etrusca lingua in propriam mutaverunt,* vielleicht auch *haruspicium* bei Festus 359. *Tages nomine Genii filius, nepos Iovis, puer dicitur discipulinam dedisse aruspicii duodecim populis Etruriae.* Aber nicht ohne Grund sind eben diese Worte für die Erfindungen des Tages benutzt.

Ein neues Wort *haruspicatio* haben die Acta lud. Saecul. Sept Severi Eph. ep. VIII 1889 p. 286 zu Tage gebracht: *mox har[usp]icatione.*

II. **Libri fulgurales** werden ausser von Cicero bezeugt durch Amm. Marc. XXIII. 5. 13 *fulgurales pronuntiant libri* und Serv. D. Aen. I. 42. *Etrusci libri de fulguratura.* Dieser Teil wird niemals dem Tages direkt zugeschrieben, wenn auch der Kirchenvater Arnobius adv. nat. II. 69 zusammenfassend sagt, dass vor dem Tages niemand weder Blitze noch Eingeweide beobachtete. Dagegen führt Servius als Urheberin dieses Teiles die Nymphe Bigois (Begoe, Vegoie) auf.

Serv. Aen. VI. 72. *qui libri* (Sibyllini) *in templo Apollinis*

servabantur, nec ipsi tantum, sed et Marciorum et Bigois nymphae, quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos.

[bigois C, bygois F, beogoes H. begoes ceteri, vulgo.]

Fulguritarum würde, wenn richtig, wohl nur von blitzgetroffenen Bäumen zu verstehen sein (Bouché-Leclercq 'Haruspices' s. 22 a. 3). Aber das Bruchstück derselben Verfasserin bei Amm. Marc. XVII. 10. 2 (s. unten) handelt von blitzgetroffenen Menschen. Thilo schlägt *fulguritorum* vor, eine Lesart, die schon Müller Etr. II. 30 hat mit der Erklärung: »wahrscheinlich eine Kunst, die vom Blitz getroffenen Orte zu sühnen». Vgl. *Fulguritum* Festus ep. 92. Aber sprachlich scheint mir *'ars fulguritorum'* schwerfällig zu sein. Wie man dagegen disciplina haruspicum sagt, würde ein *ars fulguratorum* oder *fulguriatorum* vorzüglich die Blitzlehre bezeichnen. Diese beiden Formen des Spezialnamens der Haruspices sind bezeugt, *fulguriator* durch die Bilinguis CIL XI 6363 Dess. 4958 [*L. Ca*[*f*]*atius L. f. Ste haruspe*[*x*] *fulguriator*, *fulgurator* durch Non. 63. 19 *Fulgoratores. Ut extispices et aruspices ita hi fulgurum inspectores*[1]). *Cato de moribus Claudii Neronis »haruspicem fulguratorem si quis adducat»*, wo nicht mit Müller < *extorum* > *extispices* zu schreiben ist, sondern *fulgurum inspectores* für ein mit *extispices et aruspices* paralleles **fulgurispices* steht: Serv. Aen. III. 359. *aut furor est, ut in vaticinantibus: aut ars ut in aruspicibus, [fulguritis sive] fulgoratoribus, auguribus* (so mit Recht Thilo. *fulgoratoribus sive fulguritis* M. *fulguratoribus* FE. *fulgoritis* L. *fulguratis* E.); Cic. de div. II. 109. *haruspices et fulguratores et interpretes ostentorum.* (vgl. Sil. Ital. Pun. VIII. 476). Vielleicht ist *fulguritarum* am leichtesten aus *fulguriatorum* durch Versetzung des *a* zu erklären. Ich glaube darum, dass Bigois für die Verfasserin der gesamten Blitzlehre gehalten wurde, wie die Nymphe Egeria den Numa auf diesem Gebiete instruiert hatte. Dagegen streitet nicht Amm. Marc. XVII. 10. 2. *mortem metuens ut in Tagetinicis libris legitur Vegonicis fulmine mox tangendos adeo hebetari ut nec tonitrum nec maiores aliquos possint audire fragores.* Denn wenn auch Tages als Urheber der

---

[1]) *Fulguratores a fulmine, extispices ab extis, aruspices ab aris* index marg. in B[4].

ganzen etr. Disciplin gilt und darum das Wort *Tagetinici* hier für *etrusci* oder *disciplinæ etruscae* gebraucht ist, werden die angeführten Verse aus der Blitzlehre durch den Zusatz *Vegonicis* zweifelsohne der Bigois zugeteilt. An <et> oder <vel> vor *Vegonicis* ist also sicher nicht zu denken (*et* Gardth., *vel* Haupt Opp. II p. 493. Schmeisser, Die etr. Disc. 21 a. 100, Wissowa bei Pauly-Wiss. 'Begoe'), noch weniger dürfen wir *Veiovis* für *Vegonicis* mit Gelenius, Eyssenhardt, Bormann Arch. Epigr. Mitth. aus Oesterr. (1887) XI s. 100 einsetzen. Für *Tagetinici* wird allgemein *Tagetici* nach Macrob. V. 19. 13 gelesen. Doch ist wohl die eigentümliche Form aus dem erwähnten Grunde absichtlich gewählt, um allgemeiner zu sein (= etrusci); *Vegonicis* aber, woraus Schmeisser ohne Fug den Namen *Vegone* hat herauskonstruieren und überall einsetzen wollen, scheint durch falsche Assimilation an *Tagetinicis* aus *Vegoiicis* (Preller R. M. 235 a. 2, Adjekt. zu *Vegoie* s. unten) oder vielmehr *Vego[nic]is* entstanden zu sein. Nach Servius, wurden die *libri Bigois* zusammen mit denen der Marcii und den sibyllinischen im Templum des Apollo seit Augustus aufbewahrt. Damit stimmt gut, dass die Bücher, denen ein Citat aus der etr. Fulgurallehre Serv. D. Aen. II. 649 entnommen ist, mit dem Namen *libri reconditi* bezeichnet werden. (*sane de fulminibus hoc scriptum in reconditis invenitur quod si quem principem civitatis vel regem fulmen afflaverit, et supervixerit, posteros eius nobiles futuros et aeternae gloriae.* Vgl. Caes. b. c. 3. 105 *Pergamique in occultis ac reconditis templi*). Aber warum gerade nur dieser Teil unter die geheimen Bücher in Rom aufgenommen worden ist, ist nicht zu erraten[1]). Aus den Worten Serv. D. Aen. I. 398 *in libris reconditis lectum esse posse quamlibet avem auspicium adtestari* – möchte ich schliessen, dass wenigstens zum Teil auch die *libri rituales* sich dort befanden oder vielmehr, dass die *libri Bigois* auch zum Teil die *libri rituales* umfassten. Und diese Vermutung wird durch das bei den Agrimensores erhaltene Fragment einer Vegoie bestätigt: ein Ausspruch über Recht und Heiligkeit der Grenze (Agrim. ed. Lachm. I p. 350):

---

[1]) *Schmeisser*, Die etr. Disc. 22. 102 und *Deecke* bei Müller Etr. II 31 a. 46 glauben, dass die Nachricht des Servius nur eine spätere Fiction ist, um den betreffenden Büchern einen erhöhten Wert zu verleihen, und dass Sueton Octav. 31 *solos retinuit Sibyllinos* Recht hat.

Idem Vegoiae Arrunti Veltymno. Scias mare ex aethera remotum. Cum autem Juppiter terram Aetruriae sibi vindicavit, constituit iussitque metiri campos signarique agros. sciens hominum avaritiam vel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse voluit. quos quandoque quis ob avaritiam prope novissimi octavi saeculi data sibi homines malo dolo violabunt contingentque atque movebunt. Sed qui contigerit moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis. Si servi faciant, dominio mutabuntur in deterius. Sed si conscientia dominica fiet, cælerius dominus extirpabitur, gensque eius omnis interiet. motores autem pessimis morbis et vulneribus efficientur membrisque suis debililabuntur. tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur, fructus saepe ledentur decutienturque imbribus atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur. Multae dissensiones in populo. fieri haec scitote, cum talia scelera committuntur. Propterea neque fallax neque bilinguis sis disciplinam pone in corde tuo.

Dass diese Vegoie mit Bigois (Begoe) identisch ist, dürfen wir kaum mit Müller Etr. II s. 31, 45 bezweifeln. Aber den Zusammenhang dieses Fragments mit der Blitzlehre (Mommsen Chron. 189. 372, »die sicher mit Recht als ein Bruchstück der von — Begoe geschriebenen — 'Blitzlehre' gilt») vermag ich nicht einzusehen. Nur auf die *libri rituales* können sich meiner Meinung nach die Worte beziehen. Denn mit Städte- und Tempelgründungen muss die Feldmesserkunst zusammen erwähnt werden, wenn Varro diese Kunst mit Recht den etr. Haruspices zugeschrieben hat (Agrim. ed. Lachm. I. p. 27. 13). Also umfassen die *libri Bigois* auch Gebiete aus den etr. Ritualbüchern. Wie sie bei Servius mit den Marcii zusammengestellt wird, so bei den Agrimensores p. 348 mit einem Mago: *ex libris Magonis et Vegoiae auctorum*, wo ein auf Grenzsteine, Wege und Wasserleitungen bezügliches Fragment angeführt wird. Dass sie auch die *historiae Tuscae* verfasst habe, in denen die Lehre über die 10 *Saecula etrusca* dargestellt war, will Mommsen Chronol. 188 ff. aus dem Umstande schliessen, dass auch diese *historiae* in dem achten etrusk. Saeculum geschrieben waren nach Censorinus 17. 6 (*Quare in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt, ut Varro testatur,* —). Der Beweis ist nicht stark

und beruht auf einem von Mommsen angenommenen Zusammenhange zwischen der Fulgurallehre und der Lehre über die Saecula, für welchen ich keine genügenden Gründe finde (Mommsen Chronol. 189 »(die Saecula) unzweifelhaft nach bestimmten Todesfällen oder Blitzbeobachtungen — angesetzt«). Im Gegenteil mussten sicher über die Saecula ungewöhnlichere portenta als Blitze bestimmen. Die einzigen, die wir kennen, sind Serv. D. Ecl. 9. 46 ein Komet, Plut. Sulla 7 ein lauter, klagender Trompetenton vgl. Serv. D. Aen. VIII 526. Plutarchus Sulla 7 sagt κινεῖσθαί τι σημεῖον ἐκ γῆς ἢ οὐρανοῦ θαυμάσιον.

Aber nicht nur über die Namensform und die Autorschaft dieser Bigois wissen wir zu wenig, auch über ihre Zeit und Existenz. Servius nennt sie '*nympha*' und lenkt so unsere Gedanken auf einen Vergleich mit der Quellnymphe Egeria, der Ratgeberin des Numa, hin. Aber durch die Prophezeiung der Vegoie über die Heiligkeit der Grenze (Agrimensores Lachm. p. 350. *Idem Vegoiae Arrunti Veltymno*) erscheint sie uns zeitlich greifbarer als der nur mythische Tages. Sie giebt diese Prophezeiung in dem achten etrusk. Saeculum *(avaritia prope novissimi octavi saeculi)*, und deren gab es nur zehn (Censorinus d. d. n. 17. 6). Doch die Zeit der etruskischen Saecula können wir nicht näher bestimmen, und die Zahlangabe ist vielleicht erst dann hinzugefügt worden, als der Spruch in Umlauf gesetzt wurde. Nur dass Bigois eine spätere Offenbarung als Tages repräsentiert, dürfen wir annehmen, und zwar hat sie speziell die Blitzlehre gegeben, aber auch sonst die Disciplin ausgebildet. Das Wort 'nympha' des Servius aber ist nicht anzutasten. Mir scheint es wenigstens glaublich, dass Numa und Egeria nur die römische Parallele ist zu dem Paare Aruns und Bigois, welches wir wohl auch in der von Bormann[1]) behandelten Inschrift über Tarquitius zu erkennen haben: C I L XI 3370 (ergänzt von Bormann).

M. Tarq]*uitio M.* [f. Tro. Prisco
qui primus ritu]*m comit*[ialem et sacra,
quibus placare n]*umina Aru*(n)*s a m*[agistro
edoctus erat ex I]*ovis et Iustitiae e*[ffatis,

[1]) Arch. ep. Mitth. aus Oest. XI. 94 ff. Iahresh. d. Öst. Arch. Inst. Wien II 129 ff.

et reliquom ven]*erandum discipul*[inae
antiquae ritum] *carminibus edidit* [et in
urbe Roma trigin]*ta annis ampliu*[s artem
suam docuit][1]).

Später ist sie wohl als eine etruskische Sibylla aufgefasst worden, und darum hat man ihre Bücher neben den sibyllinischen in Rom aufgenommen.

Wenn Bormann in v. 2 et 3 *(sacra quibus placare n)umina Aru(n)s a m(agistra*[1]) *edoctus erat)* die richtige Ergänzung gefunden hat, ist es nicht zu kühn, in den Agrambinden geradezu Fragmente aus ihren Büchern erkennen zu wollen. Denn der Inhalt, den Torp Etrusk. Beitr. 2 mit überzeugendem Scharfsinn herausgelesen hat, entspricht genau diesen Worten, und die Ausstattung des Textes dieser Binden ist so ausserordentlich prachtvoll[2]), dass wir davon überzeugt sein können, ein hochheiliges Buch vor uns zu haben. Dann müssen wir aber für die Deutung das Fragment der Vegoie vergleichen. Nach diesem zu urteilen, waren ihre Bücher überhaupt zur Belehrung des Aruns verfasst. Ob wir berechtigt sind, für unsere Mutmassung darin einen Beleg zu sehen, dass die Form *arus* Col. X 5 sich findet, wage ich nicht zu entscheiden.

III. **Libri rituales**. Der ursprüngliche Bestandteil der libri rituales regelte das Leben des Staates und des Einzelnen (Festus 285. *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus praescriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuantur, exercitus constituant<ur>, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia.* Censorin d. d.

[1]) Unverkennbar ist der Zusammenhang zwischen dem Inhalte des Vegoie-Fragments und den Worten *Iovis et Iustitiae*. Darum ist nicht *magistro* in Z. 3 zu ergänzen, sondern *magistra*, wenn nicht geradezu *n(ympha Bigoe)*. Denn der erste Buchstabe kann wohl auch *n* sein.

[2]) nach privater Mitteilung von Prof. A. Torp. Vgl. *J. Krall*: Die etr. Mumienbinden (Denkschr. d. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Classe XLI Wien 1892) s. 13 »Die Texte auf den Binden sind in Columnen geschrieben, welche von rothen Linien rechts u. links eingefasst waren«. s. 22. »die Regelmässigkeit und die Sicherheit, mit welcher die vielen Tausende von Buchstaben auf der Leinwand aufgetragen sind, lässt uns in dem Schreiber einen geübten Kalligraphen erkennen«.

nat. 17. 5. *quae sint naturalia saecula, rituales Etruscorum libri videntur docere.* 11. 6. *numero — septenario — quo tota vita humana finitur, ut — Etruscorumque libri rituales videntur indicare.* In 14. 6 nennt er dieselben Bücher nach Varro *fatales.*) Dieser Teil ist ein Werk des Tages nach Macrob. Sat. V. 19. 13 *prius itaque et Tuscos aeneo vomere uti, cum conderentur urbes, solitos, in Tageticis eorum sacris invenio* (Taieticis PR), Mart. Cap. II. 157. *Tages — ritum statim genti[s] <exti>spicinmque monstravit.* Zu diesen Belegen füge ich auch Serv. Dan. Aen. I. 2. *est enim in libro qui inscribitur terrae † iuris Etruriae scriptum vocibus Tag<a>e, eum qui genus a periuris duceret, fato extorrem et profugum esse debere,* wo ich nicht mit Bergk u. Thilo *litterae* für *terrae* lese, sondern *ritus* für *iuris (ritus—riius—iuris).* Auch die Feldmesserkunst muss hierher gehören: Agrimensores Lachm. I p. 27. 13. Frontin. *Limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca* etc., p. 166. 10 Hygin. *unde primum haec ratio mensur<a>e constituta ab Etruscorum aruspicum — disciplina* etc., also auch das Fragment der Vegoie Agrim. p. 350 s. oben. Der Abschnitt über das Schicksal des Einzelnen im Leben und nach dem Tode wurde mit einem Spezialnamen **libri acherontici** genannt, welche gleichfalls dem Tages zugeschrieben werden: Serv. Aen. VIII 398 *sed sciendum secundum aruspicinae libros et sacra Acheruntia*[1]), *quae Tages composuisse dicitur, fata decem annis quadam ratione differri.* Arnob. a. n. II. 62 *neque quod Etruria libris in Acheronticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.* Dass diese zu den libri rituales gehörten, sehen wir aus Serv. Aen. III. 168 *potest — ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus: in quibus ait, esse quaedam sacra quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant.*

Libri fatales umfassen nicht nur das Schicksal des Einzelnen, sondern auch das des Staates (s. Müller Etr. II 30): Censor. 14. 6. *Etruscis quoque libris fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus discribi Varro commemorat.* Liv. V. 15.

[1]) Falsch ist die Vermutung Bormanns (Arch. ep. Mitth. aus Oesterr. XI 103), dass die Lesart *Aruntia* vielleicht hier die richtigere sei. Tages, nicht Aruns, wird ja ausdrücklich als der Verfasser angegeben.

11. *sic igitur libris fatalibus, sic disciplina Etrusca traditum esse, quando aqua Albana abundasset, tum, si eam Romanus rite emisisset, victoriam de Veientibus dari.* Cicero nennt sie nur *fata* (de div. I. 100. *ex fatis, quae Veientes scripta haberent —. in isdem fatis —.*) Dass sie nicht von den libri rituales zu trennen sind, wie Müller Etr. II. 33 getan hat, bezeugt ausdrücklich Censorinus, der dieselben 11. 6 *rituales* nennt. Die ganze Lehre über **saecula** (Censorinus 17 . 5 s. oben), welche auf ausgesprochenen fata gegründet ist, ist sicher zu diesem Abschnitte zu stellen.

Ostentaria. Dass die ostentaria zu den libri rituales zu rechnen sind, müssen wir nach der deutlichen Anweisung des Cicero annehmen. Wie eng der Zusammenhang ist, geht auch mit wünschenswerter Klarheit aus den Nachrichten über saecula hervor bei Censor. d. d. nat. 17. 5 *in una quaque civitate quae sint naturalia saecula, rituales Etruscorum libri videntur docere, in quis scriptum esse fertur initia sic poni saeculorum: —. sed ea quod ignorarent homines, portenta mitti divinitus, quibus admonerentur unum quodque saeculum esse finitum 6. haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinaeque suae peritia diligenter observata in libros retulerunt.* Die Entwickelung und Weiterführung dieses Zweiges der Disciplin wird also dem Stande der Haruspices zugeteilt. Die ostentaria, der jüngste Zweig der libri rituales und der ganzen Disciplin, stehen darum in der Überlieferung ohne Urheber und haben in der römischen Tradition zum Teil unter dem Namen des lateinischen Übersetzers Tarquitius fortgelebt. Amm. Marc. XXV, 2. 7 *Etrusci haruspices — — ex Tarquitianis libris in titulo de rebus divinis id relatum esse monstrantes quod face in caelo visa committi proelium vel simile quicquam non oportebit.*

Dasjenige, was einer bestimmten Partie der Lehre angehörte — wie die ostenta saecularia —, wurde wohl dieser angefügt, das übrige nachträglich gesammelt. Schmeisser hat das Verhältnis nicht ganz treffend so ausgedrückt (Die etr. Disc. s 16): »die libri rituales enthielten nämlich die Regeln über die Prodigiendeutung nur skizziert, während sie in den Ostentarien spezialisiert waren», und glaubt, entschieden falsch, einen Beleg dafür in der Zusammenstellung von zwei verschiedenen Citaten

bei Macrob. Sat. III. 7. 2 zu finden, teils aus den libri Etrusci: *traditur autem in libris Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem.* teils aus dem Buche des Tarquitius: *est super hoc liber Tarquitii transcriptus ex Ostentario Tusco ibi repperitur purpureo aureove colore ovis ariesve si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioremque efficit.*

Es ist offenbar, dass Macrobius hier zuerst nur den Inhalt mit eigenen Worten zusammenfasst, dann den Wortlaut der Stelle mitteilt, und dass also diese beiden Citate, die Schmeisser verschiedenen Büchern zuteilt, nur auf eine Quelle zurückzuführen sind. Überhaupt glaube ich an skizzierte Regeln in diesem Zweige der etr. Disciplin gar nicht. Alles sind von Anfang an nur Einzelbeobachtungen und Einzeldeutungen, denen nach dem Gutachten der Haruspices immer neue hinzugefügt worden sind. Wie schon oben hervorgehoben, sind leider nur sehr wenige Bruchstücke aus den etr. Büchern über die Ostenta auf uns gekommen (Amm. Marc. XXV. 2. 7 s. oben. Macr. Sat. III. 20 . 3 *Tarquitius autem Priscus in ostentario arborario sic ait etc*). Aber vielleicht ist der Zusammenhang derselben mit den libri rituales schon daran zu erkennen, dass sie von demjenigen Verfasser stammen, dessen Ruhm nach einem erhaltenen Inschriftenfragment es war, vor allem über den *ritus* gesungen zu haben, dem Tarquitius, C I L. XI 3370 (s. oben).

Dieselbe Spezialisierung wie *ostentarium arborarium* bezeugen auch die *libri exercituales* bei Amm. Marc. XXIII . 5 . 10, wohl ein Handbuch für die Feldharuspices, mit Rücksicht auf ihre Obliegenheit aus den Ostentaria ausgezogen. Einen Blitz deuteten aber dieselben Haruspices bald nachher bei Amm. § 13 nicht nach den *l. exercituales*, sondern nach den *l. fulgurales*.

Grundverschieden dagegen, nur auf natürliche Wetterprophezeiungen (προγνωστικά) bezüglich, waren die *libri navales* des Varro (Veget. epit IV. 41 *Aliquanta ab avibus, aliquanta significantur a piscibus, quae Vergilius in Georgicis divino paene conprehendit ingenio et Varro in libris navalibus diligenter*

excoluit), über welche Bouché-Leclercq 'Haruspices' s. 17 unrichtig sagt »rédigés peut-être d'après les livres toscans».

Über die ausführlicheren Fragmente chaldäischer 'ostentaria' verweise ich jetzt nur auf das soeben erschienene Werk von Boissier, 'Choix de textes relatifs à la divination Assyro-Babylonienne' Genève 1905, ein ersehntes Komplement zu seiner Arbeit 'Documents assyr. relat. aux présages', Paris 1894—99, mit Übersetzungen auserlesener, systematisch geordneter Texte. Die Verfasser der etruskischen Disciplin werde ich in einer besonderen Arbeit behandeln Der Reihenfolge Ciceros zuwider nehme ich im folgenden erst den Teil in Angriff, den wir durch römische Überlieferung am besten kennen: die Fulguralbücher, dann die eigentliche Haruspicin, schliesslich die Ritualbücher, und will nachher versuchen, die Geschichte der Haruspices — ein Blatt aus der Geschichte Roms — darzustellen.

II.

LIBRI FULGURALES.

Unsere Kenntnis von der etruskischen Blitzlehre verdanken wir in erster Hand den ziemlich ausführlichen Darstellungen bei Seneca nat. quaest. II 31—41 und Plin. nat. hist. II 137—148, welche beide hauptsächlich auf dem Etrusker Caecina, dem Zeitgenossen Ciceros, fussen, und einzelnen Notizen bei Cicero, Festus (Verrius Flaccus) und vor allem den Vergiliuserklärern, besonders dem s. g. Servius Danieli, (die Kursive in der Edition des Servius von Thilo-Hagen), welche bei ihrem ständigen Bestreben zu zeigen, wie vertraut Vergilius mit den Lehren nicht nur der römischen sondern auch der etruskischen Religion war, eine reiche Fundgrube für etruskische Dogmen und Kulte sind.

Die Überlegenheit der Etrusker in der Kunst, Blitze zu beobachten und zu erklären, erkennen alle antiken Schriftsteller an (Cic. de div. I. 92. *Etruria autem de caelo tacta scientissime animadvertit.* Sen. n. q. II 32 *Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia.* Dionys. IX 6. 4. οἵ τε μάντεις ἀκριβέστερον τῶν ἄλλοθί που δοκοῦντες ἐξητακέναι τὰ μετάρσια, πόθεν τε αἱ τῶν κεραυνῶν γίνονται βολαὶ καὶ τίνες αὐτοὺς ὑποδέχονται μετὰ τὰς πληγὰς ἀπιόντας τόποι, θεῶν τε οἷς ἕκαστοι ἀποδίδονται καὶ τίνων ἀγαθῶν ἢ κακῶν μηνυταί).

Aber um zu verstehen, wie unwissenschaftlich und abergläubisch ihre »Wissenschaft» ist, genügt es diese Worte des Seneca zu lesen: n. q. II 32. 2 *Hoc inter nos* (philosophos) *et Tuscos — interest: nos putamus, quia nubes conlisae sunt, fulmina emitti, ipsi existimant nubes conlidi, ut fulmina emittantur. nam cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt, tamquam non, quia facta sunt, significent, sed quia significatura sunt, fiant.* »Aufmerksam auf die Erscheinung des Blitzes

musste allerdings ein solcher Glaube die Etrusker machen, aber von der Nachforschung der Ursachen eher abhalten als dazu antreiben» (MÜLLER Etr. II 178). Auf diese äusseren Beobachtungen beschränken sich auch die Beziehungen zu der griechischen Naturphilosophie, die wir in der physischen Dreiteilung der Blitze erkennen (Sen. n. q. II 40 . 41. Arist. Meteor. III. 1 . 8—11. De mundo IV. 395 Müller Etr. II 178 f.). Über Arrian s. unten. Vielleicht ist Posidonius, der Verfasser der Μετεωρολογικά und περὶ μαντικῆς und der Lehrer des Cicero, auch der Lehrer des Caecina gewesen.

Wenn wir mit Recht vermutet haben, dass die etruskische Divination zum grossen Teil auf die chaldäische zurückgeht, dürfen wir mit Benutzung des von Cicero angeführten Arguments (de div. I. 93 *Ac mihi quidem videntur e locis quoque ipsis — divinationum opportunitates esse ductae*) annehmen, dass die Blitzlehre den selbständigsten Teil der etr. Divination bildet, weil die Blitze in Italien viel häufiger sind als im Orient[1]). Dazu stimmt es auch gut, dass so wenige Spuren einer Blitzlehre der Chaldäer gefunden worden sind (s. oben s. XI), und dass die etruskische Blitzlehre nicht der ursprünglichen Offenbarung des Tages, sondern der späteren Belehrung der Bigois zugeschrieben wird (Serv. Aen. VI. 72 s. oben s. 3—4).

Den Leitfaden der Darstellung gibt Seneca n. q. II. 33 wohl nach Caecina, der jedoch (nach 48 . 2 *passim et vage dicunt*) demselben eben so wenig wie Seneca selbst gefolgt ist: *nunc ad fulmina revertamur, quorum ars in haec tria dividitur: quem admodum exploremus, quemadmodum interpretemur, quemadmodum exoremus. prima pars ad formulam pertinet. secunda ad divinationem, tertia ad propitiandos deos.* Weil es aber bei den Etruskern keine Divination gibt, die nicht von aussen her die Inspiration holt, können wir die äusseren Erscheinungen von den Deutungen nicht trennen. Auch müssen wir zwei zur Erforschung gehörige Momente, die Einteilung des Himmels und die Blitzgötter, ihrer Wichtigkeit wegen in besonderen Abschnitten näher untersuchen. Wir behandeln also:

[1]) Vgl. Plin. n. h. II. 136.

A. Die Einteilung des Himmels in 16 Regionen.
B. Die Blitzgötter und ihre Manubien.
C. Die Erforschung und Deutung der Blitze.
D. Das Sühnen (Abwenden, Herabziehen) der Blitze.

A. Die 16 Himmelsregionen.

Die Etrusker teilten den Himmel in 16 Regionen ein — eine Zahl, die sich in keiner anderen Lehre findet und darum wohl als etruskische Erfindung anzusehen ist. Sie ist sicherlich auf die Vierzahl — welche Varro (de l. l. VII. 7 s. unten) für das römische *templum caeleste* bezeugt —, wie Cicero und Plinius (s. unten) es darstellen, zurückzuführen und ist aus dieser entstanden nur zur Erzielung grösserer Genauigkeit, nicht wie Bouché-Leclercq (Hist. de la divination IV 28) meint, durch eine Vermengung des viergeteilten Templum mit der Zwölfzahl des astrologischen Zodiacus (Cic. div. II. 42. *Caelum in sedecim partis diviserunt Etrusci. Facile id quidem fuit quattuor, quas nos habemus, duplicare, post idem iterum facere, ut ex eo dicerent, fulmen qua ex parte venisset*). Wie Cicero, setzt auch Plinius diese Einteilung mit der Blitzschau ausdrücklich in Verbindung (Plin. n. h. II 143. *In sedecim partes caelum in eo spectu divisere Tusci* i. e. für die Beobachtung der Blitze); ob sie auch für andere Götterzeichen benutzt worden ist, wissen wir nicht. Aber für die Vogelschau ist die Annahme nach den Worten des Livius, dem einzigen Belege, wahrscheinlich (Liv. I. 34. 9. *Tanaquil, perita, ut vulgo Etrusci, caelestium prodigiorum mulier excelsa et alta sperare complexa virum iubet: eam alitem, ea regione caeli et eius dei nuntiam venisse*). Und dass ein Zusammenhang zwischen der Blitzlehre und der Lehre von der Opferschau besteht, ist durch die Piacenzaleber (s. unten) klar geworden, in der zwar die Gesamtzahl der eingeschriebenen Regionen 40 (= 16 + 16 + 8) beträgt, aber die Randregionen gerade 16 ausmachen (s. Deecke Etr. Fo. u. Stud. II s 81) — Auf 16 Regionen hat endlich auch Martianus Capella (I 44—61) die Götter verteilt (I 45 *nam in sedecim discerni dicitur caelum omne regiones*), ein Umstand, der Bürgschaft dafür leistet, dass der Verfasser, dem Martianus in diesem Abschnitte gefolgt ist, auf etruskischem Grunde baut — *Physici*

bei Servius Aen. VIII. 427 *dicunt physici de sedecim partibus caeli iaci fulmina* muss nach Diodor. V. 40 verstanden werden, der die Etrusker als gute Physiologen lobt (γράμματα δὲ καὶ φυσιολογίαν καὶ θεολογίαν ἐξεπόνησαν ἐπὶ πλέον, καὶ τὰ περὶ τὴν κεραυνοσκοπίαν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων ἐξειργήσαντο). Die Conjectur Schmeissers *Thusci* halte ich nicht für nötig. Unzulässig ist es aber aus dieser kleinen Notiz Schlüsse auf eine allgemeine Verbreitung der 16-zahl ziehen zu wollen (wie Bouché-Leclercq a. a. O.).

Dass diese Einteilung des Himmels **gegen Süden orientiert** war, bezeugt Plinius allein (Plin n. h. II 143. *In sedecim partis caelum in eo spectu divisere Tusci. prima est a septentrionibus ad aequinoctialem exortum, secunda ad meridiem, tertia ad aequinoctialem occasum, quarta optinet, quod reliquum est ab occasu ad septentriones. Has iterum in quaternas divisere partis, ex quibus octo ab exortu sinistras, totidem e contrario appellavere dextras*). Glücklich sind die Blitze, die von der linken Seite, dem Sonnenaufgang, her kommen (142 *laeva prospera existimantur quoniam laeva parte mundi ortus*), am glücklichsten, die vom ersten Teile des Himmels, i. e. nach den oben angeführten Worten des Plinius *a septentrionibus ad aequinoctialem exortum*, ausgehen und dahin wieder zurückkehren (144 *ideo cum a prima caeli parte venerint et in eandem concesserint, summa felicitas portenditur, quale Sullae dictatori ostentum datum accepimus*, wohl eine Beobachtung des Postumius, des Hofharuspex Sullas), die schrecklichsten die im Nordwesten (143 *ex his maxime dirae quae septentrionem ab occasu attingunt*) Die übrigen sind je nach ihrer Himmelsregion glücklich oder unglücklich, aber nicht in gleichem Masse. (144 *cetera ipsius mundi portione minus prospera aut dira*).

Die Etrusker beobachteten aber nicht nur die Richtung, woher der Blitz kam, sondern auch wohin er ging. (Plin. n. h. II. 143 *itaque plurimum refert, unde venerint fulmina et quo concesserint*). Ja bei den einschlagenden Blitzen wurde noch mehr auf die Ankunft geachtet (Plin. n. h. II 142 *nec tam adventus spectatur quam reditus, sive ab ictu resilit ignis sive opere confecto aut igne consumpto spiritus remeat.*). Es war also die Ansicht der Etrusker, dass der Blitz immer zurückkehrte,

entweder der Strahl selbst (*ignis resiliens*, ein Rückschlag), oder der *spiritus*, der nach Plinius II. 142 *ocior fulmine* war. Seneca meint darum die Etrusker, wenn er n. q. II. 57 . 4 sagt: *quidam existimant utique fulmen reverti.* Dass auch Lucretius VI, 86—89 die etruskische Lehre beschreibt, sagt er ja selbst v. 381 *non Tyrrhena retro volventem carmina frustra Indicia occultae divum perquirere mentis*, (86 *ne trepides caeli divisis partibus amens. Unde volans ignis pervenerit aut in utram se Verterit hinc partim, quo pacto per loca septa Insinuarit et hinc dominatus ut extulerit se*). Wenn man bei den einschlagenden Blitzen die Ankunft nicht genau beobachten konnte, hat man wohl die Richtung des herausfahrenden Blitzes nach den Spuren beurteilt und ihr grösseres Gewicht beigelegt (Cic. div. II. 45 *caeli enim distributio... et certarum rerum notatio docet, unde fulmen venerit, quo concesserit.* Auch Dionys. IX. 6 . 4 (1752), gehört hierher: πόθεν τε αἱ τῶν κεραυνῶν γίνονται βολαὶ καὶ τίνες αὐτοὺς ὑποδέχονται μετὰ τὰς πληγὰς ἀπιόντας τόποι).

Die **römische** Augurallehre gab Vorschriften über die Richtung des *fulgur* (ἀστραπή) wie über die der *alites* (Dionys. II . 5. 2 (245) τίθενται δὲ Ῥωμαῖοι τὰς ἐκ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ ἀστραπὰς αἰσίους s. VALETON Mnemos. XVII. 317 f.); ja auch über die Richtung des Donnerrollens (Schol. Veron. Aen. II 693 *sed fulmen, unde exoritur, id observari oportet et tonitru, ubi desinit. <si sinistr>a tonat, optimum fit auspicium, si modo non posticis sed anticis evenit*). Davon wissen wir bei den Etruskern nichts, aber wir dürfen nicht deswegen ihnen unbedingt die Lehre absprechen, wie VALETON a. a. O geneigt ist zu tun. Dionysius stellt diese Lehre als beiden gemeinsam dar, glaubt aber nicht, dass die Römer sie den Etruskern entlehnt haben. Es war natürlich, dass die römischen Verfasser (Plinius, Lucretius) eben das Nichtrömische bei den Etruskern hervorheben wollten, und nicht-römisch ist also sicher die Lehre vom *reditus fulminis.*

Den einschlagenden Blitzen standen die Römer selbst ziemlich ratlos gegenüber. Aber eben in der Behandlung derselben lag das Hauptgewicht der etruskischen Lehre, und nur diese Seite ist uns bekannt geworden.

Es ist wichtig, in der oben angeführten Darstellung des Plinius die zwei bestimmenden Principien zu beachten.

1. Die Blitze der Ostseite sind überwiegend glücklich, die der Westseite unglücklich (*laeva prospera* etc.).

2. Die Blitze der Nordseite sind in höherem Grade als die der Südseite glücklich oder unglücklich (*a prima parte* i. e. Nordost *summa felicitas — maxime diræ, quæ septentrionem ab occasu attingunt* (Nordwest), *cetera* (= die Südseiten) *minus prospera aut dira*); sie sind also bedeutungsvoller, nicht aber an sich glücklicher als diejenigen der Südseite

Es ist für Valeton verhängnisvoll geworden, dass er einseitig den Satz verfolgt hat, der erste Gesichtspunkt sei griechisch, der zweite etruskisch. Sie sind beide in der etruskischen und, wie wir finden werden, auch in der römischen Lehre vereinigt, und es sind zwei Principien, die nicht gegen einander streiten, sondern sich gegenseitig ergänzen.

1. Die Worte des Plinius n. h. II. 142 *laeva prospera* etc. gehören dem Zusammenhange nach sicher der etruskischen, nicht der römischen Lehre an; denn das Vorausgehende *ideo quati prius omne et adflari quam percuti, nec quemquam tangi qui prior viderit fulmen aut tonitrum audierit* stimmt beinahe wörtlich zu dem einzigen erhaltenen Citate aus den etr. Fulguralbüchern (Amm. Marc. XVII. 10 . 2 *fulmine mox Tangendos adeo hebetari, ut nec tonitrum nec Maiores aliquos possint audire fragores*); und das Folgende (*reditus fulminis*) wird ja durch ein Beispiel etruskischer Deutung gleich darauf (144 *ostentum Sullae* s. oben) erklärt. Dass aber die römische Ansicht dieselbe war, wird sowohl durch eine Fülle von Belegen (s. Valeton Mnemos. XVII, 296) als theoretisch von Varro bezeugt: (Festus 339 *Sinistrae aves sinistrumque est sinistimum auspicium, i. quod sinat fieri. Varro l. V epistolicarum quaestionum ait: »A deorum sede cum in meridiem species ad sinistra<m> sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes; factum arbitror, ut sinistra meliora auspicia, quam dextera esse existimentur"*[1]).

Die Überlegenheit der Ostseite können wir wohl ruhig

---

1) Müller ergänzt <*quod*> nach *species*. Besser: <*sic*> *factum arbitror*.

als einheimisches oder vom Orient herstammendes Gemeingut der Bewohner Italiens und Griechenlands ansehen. Erst die Verwirrung in den Bezeichnungen der profanen röm. Sprache (dexter nach δεξιός für glücklich, scaevus nach σκαιός für unglücklich) zeigt den griechischen Einfluss.

2. Die höhere Bedeutung der Nordseite beruht gewiss auf der von Varro angegebenen Auffassung, dass die Götter im Norden wohnen (Festus 339 s. oben *a deorum sede* etc.). Die Himmelsgegenden sind in der religiösen Sprache als von diesem Wohnsitze der Götter aus gesehen bestimmt worden — im Gegensatz zu den griechischen Bezeichnungen. Dieser Gesichtspunkt ist ohne Zweifel für die etruskische Südorientierung bestimmend gewesen; aber dieselbe Südorientierung bezeugt Varro für das römische templum caeleste (l. l. VII. 7). Ich sehe also keinen Grund, die Worte des Servius Dan. Aen. II, 693 anzuzweifeln, dass auch für die Römer aus demselben Anlasse die Blitze der Nordseite *significatiora* waren (*Sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit, et ideo ex ipsa parte significatiora esse fulmina. quoniam altiora et viciniora domicilio Iovis.* Iupp. war der einzige Blitzgott der Römer). Dasselbe Dionys. II. 5. p. 246 τιμιώτερα δὲ τὰ πρότερα (i. e. τὰ πρὸς τὴν ἄρκτον) πέφυκεν. Mit Unrecht sagt VALETON Mnemos. XVII (1889) p. 291 a. 3 'Servium Dionysium Iubam eodem errore inductos perperam hanc sententiam Etruscam rettulisse ad disciplinam auguralem Romanam'. Nur Iuba Plut. Q Rom 78 τὸ βόρειον — δεξιὸν ἔνιοι τίθενται καὶ καθυπέρτερον (VALETON 299) ist im Irrtum. Servius ist dagegen eine unserer besten Quellen für die Unterscheidung römischer und etruskischer Elemente. Ich bin darum geneigt, die höhere Bedeutung des Nordens sowohl für etruskisch als römisch und, da die Iguvinischen Tafeln dieselben Bezeichnungen aufweisen, auch für italisch anzusehen. Aber war diese Auffassung den Griechen, die die Götter auf den hohen Olymp versetzten, wirklich fremd? Waren ihnen alle Zeichen im Osten in gleichem Masse glücklich? Ich glaube es kaum. Es fehlen jedoch Belege, um die Frage entscheiden zu können.

Wie weit erstrecken sich denn die Beziehungen zwischen der römischen und der etruskischen Fulgurallehre? Cicero scheint

anzunehmen, dass die etruskische Himmelseinteilung sich aus der römischen entwickelt habe (div. II, 42 — *Facile id quidem fuit quattuor, quas nos habemus, duplicare, post idem iterum facere*), Plinius dagegen, dass die römische aus der etruskischen vereinfacht sei (Plin. n. h. II. 138. *Romani duo tantum ex iis servavere*); und demgemäss sagt Bouché-Leclercq: Hist. de la div. IV 104 'La divination romaine n'est, à certains égards, qu'un fragment de la science étrusque'. — Aber fast die einzigen Vergleichspunkte sind die oben angeführten, die italisches, vielleicht mittelländisches Gemeingut sind (Das Glück im Osten, die (grössten) Götter im Norden). Der Vergleich zwischen der etruskischen Einteilung des Himmels und dem varronischen Himmelstemplum beschränkt sich auf die Südorientierung. Die Zahl der Regionen ist ja verschieden, und wozu dies *viergeteilte templum caeleste* bei den Römern gedient hat. darüber schweigen die Texte völlig. — Valeton Mnemos. XVII 290 ff. nimmt an, es sei nur die ein für allemal aus dem oben angeführten, von Varro angegebenen Grunde bestimmte Einteilung des Himmels, auf der die sakralen Ausdrücke *antica* und *postica* beruhen (= Süden und Norden), die auch bei der immer gegen Osten gerichteten Auspicatio für die zwei Teile *laeva (sinistra)* und *dextra* beibehalten sind Aber auch wenn wir mit Wissowa (Pauly-Wiss. 'Augures' II 2341) annehmen, dass dieses *templum caeleste* bei den mit Himmelsbeobachtungen — und zwar nur Blitzschau — verbundenen Kulthandlungen der Augurn *(auguria)* wirklich zur Anwendung gekommen ist, was ich bezweifle[1]).

---

[1]) Durch diese Auffassung wird Wissowa genötigt, weil sowohl Süd- wie Ostorientierung bezeugt ist, dem Augur das Recht zu erteilen, in jedem Falle die Orientierung selbst zu bestimmen (*Wiss.* Augures a. a O.). Aber gegen eine solche Annahme sprechen so bestimmte Ausdrücke wie Serv. Dan. Aen. II 693 *sinistras partes septentrionales esse augurum disciplina consentit.* Cic. leg. II. 21. *caelique fulgura regionibus ratis temperanto*, III. 43 *caeli partes sibi definitas esse traditas.* Wenn Dionys. II . 5 . 2 (245) sagt στάσις ἀρίστη τῶν οἰωνοῖς μαντευομένων ἡ βλέπουσα πρὸς ἀνατολάς, lässt er dem Augur damit keine Wahl, denn natürlich durfte der Augur immer nur die beste Stellung wählen. Auch bei Liv. I. 18 . 7 *augur — regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit, signum contra, quod longissime conspectum oculi ferebant, animo finivit* finde ich nichts von freier Wahl, sondern nur die Erfüllung der Vorschrift, dass er die Bestim-

so müssen wir doch eine der etruskischen Lehre fremde Begrenzung *(templum)* des Gesichtsfeldes durch den Lituus annehmen (Serv. Ecl. IX 15 *augures designant spatia lituo*). Und bei den *Auspicien* ist der Unterschied zwischen Römischem und Etruskischem um so grösser. Denn von dem Wesentlichen bei dem römischen Einholen der *auspicia*, von der *legum dictio*, der Bestimmung des Gesichtsfeldes (*templum aërium* bei VALETON) und der darin erwünschten Zeichen (Serv. Aen. III. 89), fehlt jede Spur bei den Etruskern, in deren Lehre die Natur und Bedeutung jedes Blitzes nach Himmelsregionen sowie nach anderen Gesichtspunkten (Farbe, Wirkung u. s. w.) ein für allemal fest bestimmt war und eine *legum dictio* mit dem Sechzehnregionen-System nicht zu vereinigen ist (Vgl. VALETON Mnem. XVII (1889) S. 292[1] u. 436). Wenn wir dazu den grossen principiellen Unterschied bedenken, dass der Blitz bei den Etruskern die von den in verschiedenen Wohnungen sesshaften Göttern geschleuderte Waffe ist, bei den Römern ursprünglich der heruntergestiegene einzige Blitzgott selbst, Juppiter Fulgur (s. WISS. Rel. S. 107), später ein Zeichen, gesandt von ihm oder seinem nächtlichen Vicarius Summanus, dass ferner die Vorbedeutung des Blitzes nur den Etruskern bekannt war, und die Römer diese Kunst niemals lernten, so können wir ruhig auch bei Übereinstimmungen und Beziehungen in Einzelheiten von einander unabhängige Entwickelungen annehmen, wie Dionys. Hal. II . 5 p. 245 geneigt ist zu glauben.

Eine Unterscheidung und verschiedene Behandlung der

---

mung der traditionellen Regionen laut verkünden musste. Ich fasse darum mit Valeton Serv. Ecl. IX 15 *augures designant spatia lituo et eis dant nomina, ut prima pars dicatur anterior, posterior antica, item dextra et sinistra* nach Festus ep. 220 *dexteram anticam, sinistram posticam dicimus* auf; also *item* = *eaedem*. Eine wirkliche *postica* (Rückseite) des Gesichtsfeldes ist für den unbeweglich nach vorn blickenden Augur ein Unding und wird auch bei Livius (s. oben) nicht erwähnt. Antica und postica sind nur die Namen der religiösen Sprache für dextera und sinistra. Bei dieser Auffassung ergibt sich für römische Südorientierung in der Praxis kein Beleg. (Isidor. Orig. XV. 4 . 7 hat Theorie und Praxis vermengt, ohne die von Festus angegebene Identität von *dextera-antica* und *sinistra-postica* zu erkennen, und bekommt so ein viergeteiltes, gegen Osten orientiertes templum.)

[1]) »tota ratio templi aërii ignota fuit Etruscis. Cfr. Cic. div. 2.75.«

signa impetrativa und *signa oblativa*, die in der römischen Augurallehre eine so grosse Rolle spielt (WISSOWA 'Augures' 2331), spüren wir zwar in der etruskischen Fulgurallehre, insofern die Etrusker wahrscheinlich nur den Juppiter, nicht die übrigen Blitzgötter befragten (*consulere fulmen* s. unten); sonst aber gibt es für diese Lehre der Augurn bei den Etruskern keinen Anhalt. Die Unterscheidung von 'alites' und 'oscines', die Beschränkung der Zahl der Auguralvögel, die 'signa ex tripudiis', 'ex acuminibus' etc., kennen wir nur als römisches Gut. Wie weit man aber die arge Verwirrung des Etruskischen und Römischen noch in der letzten Zeit getrieben hat, zeigt eine Abhandlung von DETLEFSEN über Quellenschriften des Plinius, Hermes 36 S. 1—27. D. macht nämlich ohne Bedenken den Haruspex Umbricius zur Hauptquelle für die Behandlung der römischen Auguralvögel bei Plinius Buch X und sagt sogar S. 20: »was man zu jener disciplin (disc. etrusca) rechnete, besagt Festus p. 262 f. *quinque genera signorum observant augures publici: ex coelo* etc »!! Die römischen augures publici vertreten also für ihn die etruskische Disciplin. — Die nähere Behandlung der *auspicia* so wie auch der *ostenta* fällt aber unter die *libri rituales*.

B.

DIE BLITZGÖTTER UND IHRE MANUBIEN.

Rein etruskisch war die Lehre, dass gewisse Götter besondere Blitze herausschleuderten, *manubiae* genannt (Serv. Aen. I. 42 *in libris Etruscorum lectum est iactus fulminum manubias dici et certa esse numina possidentia fulminum iactus* — Schol. Stat. Theb. I 258. »*Secundum pontifices*» ist nur Phantasie), die man teils an der Gegend des Himmels, aus der sie kamen, erkannte, teils an ihrer Farbe, ihrer Wirkung etc. Der Blitzgötter waren 9 — vgl. die etrusk. Woche *nundinum* —, Juppiter aber hatte 3 Manubien, es gab also im Ganzen

11 Manubien (Plin. n. h. II. 138. *Tuscorum litterae novem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum, Iovem enim trina iaculari.* Serv. Dan. Aen. I 42 '*duodecim*' ist eine unzuverlässige Angabe).

Die Römer dagegen hatten nur zwei Blitzgötter, Juppiter und Summanus, deren Blitze man nicht nach Regionen unterschied, sondern, was leichter zu beobachten war, nach Tag und Nacht, *fulgur dium* und *summanum*. Nur echtrömische Vorsicht war es, dass man, um die Gottheit nicht zu verfehlen, zu diesen beiden Blitzen eine dritte Art, *provorsum*, den Dämmerungsblitz fügte, der beiden Göttern angehörte (Festus ep. 75 *Dium fulgur appellabant diurnum, quod putabant Iovis, ut nocturnum Summani.* Festus 229 *Provorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdiu sit factum. itaque Iovi fulguri et Summano fit* —. Augustin c. d. IV. 23, fin. *Romani veteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem, ad quem diurna fulmina pertinerent.* Für Varro als Quelle siehe MÜNZER, Beitr. zur Quellenkritik des Plinius S. 245). Plinius meint, dass die Römer von allen etruskischen Blitzgöttern nur diese beiden beibehalten haben. (Plin. n. h. II 138. *Romani duo tantum ex iis servavere, diurna attribuentes Iovi, nocturna Summano*). Für Summanus aber, den nächtlichen Blitzgott, war kein Platz in dem etruskischen Regionensystem. Der Name ist römisch *(sub* und *mane)*, ursprünglich ein Epitheton des Juppiter (CIL. V. 3256 . 5660.), das zu einem selbständigen Gotte dissociiert worden ist (WISSOWA Rel. u Kult. d. Röm. 124). Er ist also nur eine Erscheinungsform des Juppiter, später sein nächtlicher Vicarius geworden. (Man hätte eigentlich auch einen 'deus Provorsus' so ausbilden können.) Das ältere römische Stadium repräsentiert Servius Aen. I. 42. *antiqui Jovis solius putaverunt esse fulmen;* und Summanus hatte man bald wieder über Juppiter vergessen (Ov. Fast. VI. 731 *quisquis is est, Summano.* Augustin c. d. IV. 23 *ut vix inveniatur qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit* — Über seine Vermischung mit Dis Pater wegen falscher Etymologie *(manes)* siehe WISSOWA Rel. 124).

Dass nach italischer Auffassung auch Juno wie Juppiter Blitze schleuderte, schliesst WISSOWA Rel. u. Kultus S. 115 mit

Unrecht aus Serv. D. Aen. I. 42 et VIII. 429. Hierin liegt weder römische noch italische Auffassung, sondern poetische Erfindung in Serv. Dan. Aen. I 42. *Accius ait; »praefervido fulgore ardor iniectus Iunonis dextra ingenti incidit«* (wie Vergilius selbst Aen. I 42 Minerva (Pallas) als blitzschleudernd darstellt), naturphilosophische Speculation in Serv. Dan. Aen. VIII. 429 *non nulli vero manubias fulminis his numinibus, id est Iovi, Iunoni, Marti et Austro vento, adserunt, quod hoc loco ostendunt, nam cum dicit — »tris nubis aquosae«, Iunonem intelligit* etc. (vgl. I. 42 *Iuno — cum nubes suae sint*). Diese vier Blitzgötter sind offenbar aus Vergilius selbst herausgelesen, also nur gelehrte, mit griechischen und etruskischen *(manubias)* Elementen verquickte Kombination. Auch Varro spricht von vier Blitzgöttern nach Serv. Dan. Aen. I 42 *cum Varro divinarum quinto quattuor diis fulmina adsignet.* Aber *quinto* ist sicher korrupt für *tertio*, da er doch nicht in dem Buche *de sacellis* (Augustin. d. c. d. 6. 3) die Blitzgötter behandelt hat, sondern in dem dritten *de auguribus* (Augustin a. a. O.; *tertio* Merkel Praef. in Ovid. fast p. CXV) Um so wahrscheinlicher ist darum die Konjektur Schmeissers Quaest. de etr. disc. p. 17 *novem* pro *quattuor* (III VIIII für V IIII)

Aber auch bei den Etruskern war Juppiter so speziell der Blitzgott, dass wir sowohl von der Verteilung der Regionen unter die übrigen Götter als auch sonst von ihren Blitzen wenig wissen.

1. Juppiter *(Tinia)* hatte besonders drei Regionen des Himmels inne, und zwar die drei ersten nach Pseudacro (Hor.carm I. 12 . 19 *secundum aruspicum dicta vel disputationes, qui Iovi primam secundam et tertiam partem caeli solum volunt in fulminibus tenere*), wo wir ihn auch bei Martianus Cap. finden (I. 45 *post ipsum Iovem.* 46 *præter domum Iovis quae ibi quoque sublimis est.* 47 *Iovis secundani*), während die Piacenzaleber *tin* am Rande der 15. und 16. Region, in dem gefährlichsten Teil nach Plinius, hat, *tins* im Inneren der 1. Region. Dass diese Anordnung die echt etruskische ist, habe ich in meiner Studie »Die Götter des Martianus Capella etc.» S. 32 nachgewiesen.

Aber es gab einen Blitz, den Juppiter allein vom ganzen Himmel, also von allen 16 Regionen, aussenden konnte, *fulmen praesagum* (Serv. Dan. Aen. X 177 *praesagi fulminis ignes*] *est*

enim Iovi<s> filius fulmen, de quo tantum futura noscuntur. Die als korrupt angesehenen Worte *Iovi filius*, für die man gewöhnlich nach Mascivius *Iovis solius* schreibt, z. B. Schmeisser De Etrusc. deis Consentibus, Comm. in hon. Reifferscheidii Vratisl. 1884 S. 31, für die Thilo aber *Iovis illud* vorgeschlagen hat, gehen, wie unten S. 45 gezeigt wird, wahrscheinlich auf eine etruskische Vorstellung zurück. Serv. Aen. VIII 427 *faciebant fulmen in eorum similitudinem, quae Juppiter iacit toto caelo, hoc est de diversis partibus caeli, scilicet sedecim*). Es ist ohne Zweifel dieselbe Blitzart, die Caecina *consiliarium* nennt (Sen. n. q. II 39 *cum aliquid in animo versantibus aut suadetur fulminis ictu aut dissuadetur.* s. Schmeisser a. a. O. S. 31). So sind die Worte bei Martian I 46 (s. unten) *ut est in omnibus* aufzufassen, die Eyssenhardt mit Unrecht streichen wollte. Jup. wohnt zwar in allen Regionen und kann aus allen seine *consiliaria* senden, aber er wird nur in den dreien erwähnt, wo er eigentlich seine Residenz hat.

Also gilt das '*consulere fulmen*' bei den Etruskern wie bei den Römern immer nur Juppiter, den sie auch allein herabziehen konnten (*arcessere invitare elicere*, z. B. Sen. n. q. II 49). Auf diese Weise löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen Seneca, der nur von Juppiter als Blitzgott spricht, und Plinius, der neun Blitzgötter anführt. Sie haben — direkt oder indirekt — aus derselben Quelle (Caecina) verschiedene Teile erwählt. Und es war um so natürlicher, dass Seneca diesen Teil herausgriff, als er gerade dagegen seine Opposition richten wollte, dass der Blitz überhaupt von dem Gotte selbst, wer dieser auch sei, geschleudert wurde. Ausserdem wollte er sich der drei Manubien des Jupp. bedienen, um dem Nero einen Seitenhieb zu versetzen (Sen. n. q. II. 43 . 2[1]).

Juppiter hatte aber *drei Manubien.* (Sen. n. q. II 41 *haec adhuc Etruscis philosophisque communia sunt: in illo*

[1]) '*Discant hi, quicumque magnam inter homines adepti sunt potentiam, sine consilio ne fulmen quidem mitti: advocent, considerent multorum sententias, nociturum temperent, hoc sibi proponant, ubi aliquid percuti debet, ne Iovi quidem suum satis esse consilium.* Es sind dies Worte des verstossenen Lehrers und Ratgebers des Fürsten.

dissentiunt, quod fulmina a Iove dicunt mitti et tres illi manubias dant. Plin. n. h. II. 138. *Iovem enim trina iaculari*). Da er, wie wir jetzt schon gesehen haben, auch in drei Hauptregionen wohnte, muss man unbedingt annehmen, dass diese beiden Dreizahlen so zusammengehören, dass er aus je einer dieser Regionen eine der drei Manubien schlenderte.

1. *Prima manubia.* Der Blitz, den Jup. nach eigenem Ratschlusse schlenderte, war friedlich und riet nur zu oder ab. (Sen. n. q. II. 41. *prima ut aiunt monet et placata est et ipsius Iovis consilio mittitur.*)

Zu dieser ersten Manubia, die Juppiter *suo consilio* sandte, müssen wir auch diejenigen Blitze rechnen, die er allein imstande war, wenn man den Himmel um Rat fragte *(consulere fulmen[1])*, auszuschleudern: *fulmina praesaga, consiliaria* (s. oben). Auch ist offenbar die erste Manubia unter dem Worte *praesagum* zu verstehen in der auf die drei Manubien Juppiters bezüglichen Dreizahl bei Serv. Dan. Aen. VIII 429 *ostentatorium* (II), *peremptorium* (III), *praesagum* (I). Und *fulmen consiliarium* wird ja bei Seneca ganz in demselben Sinne wie *prima manubia* definiert. (Sen. n. q. II 39. *consiliarium — cum aliquid in animo versantibus aut suadetur fulminis ictu aut dissuadetur* = 41 *prima monet*, Festus 129 *quae moneant*).

Verrius Flaccus hat die drei Manubien Juppiters mit der physischen Dreizahl (Sen. n. q. II 40 *fulminum genera sunt illa: quod terebrat, quod discutit, quod urit*) zusammengestellt, wie ich glaube nach Caecina: Festus 129 *Manubiae Iovis tres creduntur esse, quarum unae sint[2] minimae, quae moneant placataeque sint.* Das Wort *minimae* entspricht also folgenden Worten bei Sen. n. q. II 40: *quod terebrat subtile est et flammeum, cui per augustissimum fuga est ob sinceram et puram flammae tenuitatem.* Vgl. Serv. Aen. I 230 *est quod adflet*, Serv. D. Aen. VIII 429, Festus 352 *terebrat.* Die Erklärung des Seneca (nach Attalus s. unten) stimmt zu der des Aristo-

---

[1]) Claudian in Eutrop. 1. 12 *fulmineos sollers Etruria consulat ignes.*

[2]) Der Coni. obliquus *sint minimae* ist nicht mit MÜLLER in *sunt* abzuändern; dagegen müssen wir in der nächsten Zeile *alterae quae maiores sint ac veniant* für *sunt* schreiben, da der Coniunctiv das ganze Citat beherrscht, sogar den Haupsatz l. 22 *hae proprian differentiam habeant.*

teles meteor. III. 1 . 9 ἀργῆτα 10 ὁ μὲν γὰρ διὰ τὴν λεπτότητα φέρεται etc., vgl. de mundo IV 395 οἱ δὲ ταχέως διάττοντες ἀργῆτες, Diels Doxographi graeci 422. Bei Plinius n. h. 2. 137 entspricht *clarum* den λαμπροὶ ἀργῆτες des Arrhian. Stob. ecl. Wachsm. I S. 236. (Weiteres darüber s. unten »Die Stärke und Wirkung des Blitzes« S. 64).

2. *Secunda manubia.* Der Blitz, den er auf das Anraten der **12 Götter (Consentes**, Complices, Consiliarii) schleuderte, war gefährlich, auch wenn er dem Scheine nach gut war (Sen. n. q. II, 41. *secundam mittit quidem Jupiter sed ex consilii sententia, duodecim enim deos advocat; hoc fulmen boni aliquid aliquando facit. sed tunc quoque non aliter, quam ut noceat: ne prodest quidem impune*). Er war mächtiger als der erste und es folgte ihm erschreckender Donner und lautes Krachen (Festus 129 *Alterae quae maiores sint ac veniant cum fragore discutiantque. aut divellant quae a Iove sint, et consilio deorum* < XII > *mitti existimentur.* Serv. Dan. Aen. VIII 429. *ostentatorium est quo terror incutitur:* Serv. Aen. I. 230 *est enim fulmen quod terreat* (II), *est quod adflet* (I) –; *est quod puniat* (III)).

Aber wie dieser böse Blitz bisweilen trügerisch etwas Gutes verkündigte, so war auch der Schrecken nicht immer ernstlich gemeint (Caecina bei Seneca n. q. II. 49. 1 *dentanea quae speciem periculi sine periculo adferunt* [*dentanea* hs, *ostentanea* Schmeisser nach Serv. D Aen. VIII 429 *ostentatorium*]). Darum nennt Seneca mit Recht diese Blitze *lusoria* (Sen. n. q. II. 44. 2. *Iovem modo* < *gravioribus modo* > *levioribus fulminibus et lusoriis uti*).

Mit dem *genus discutiens* wird diese zweite Manubia bei Festus 129 *alterae quae maiores sint ac veniant cum fragore discutiantque* zusammengestellt (vgl. Sen. n. q. II. 40, 2 *quod dissipat (discutit) conglobatum est et habet admixtam vim spiritus coacti ac procellosi*[1]; — *rumpit icta non perforat.*). Dagegen hat Verrius mit den Worten *aut divellant quae a Iove sint* eine andere Lehre hineingezogen, die nämlich, dass *maior manubia vincit.* Dieser Gedanke liegt in den Bestimmungen der drei Manubien bei Festus 129 *minimae — maiores — his ampliores;*

[1] i. e. *venit cum fragore* nach Sen. n. q. II 27. 3 *cum conglobata dissolvitur nubes et — spiritum emisit. Hic proprie fragor dicitur.*

und mit weiterer Ausdehnung, aber doch mit greifbarer Beziehung auf die Mannbien Juppiters entwickelt Verrius dieselbe Lehre nach einem Graccus bei Festus 245 und 214 *Peremptalia fulgura Graccus ait vocari, quae superiora fulgura ut*[1]) *portenta vi sua peremant duobus modis, prioribus tollendis aut maiore manubia, ut tertia secundae, secunda primae cedat. nam ut omnia superentur fulgure, sic ictum fulgur manubiis vinci* Wir dürfen darum bei Festus 129 nicht *discutiantque aut divellant* verbinden — es wäre nur sinnlose Tautologie —, sondern müssen annehmen, dass *aut* = *atque* die beiden erwähnten Lehren zusammenknüpft.

3. *Tertia manubia.* Verheerend war endlich der Blitz, den Juppiter im Einverständnisse mit den »**dei superiores et involuti**» ausschleuderte, den Moiren der Etrusker. Diese Blitze kommen mit Feuer und gestalten den Zustand des Einzelnen und des Staats um (Sen. n. q. II. 41, 2 *tertiam manubiam idem Jupiter mittit sed adhibitis, in consilium diis, quos superiores et involutos vocant, quia vastat in quae incidit et utique mutat statum privatum et publicum, quem invenit: ignis enim nihil esse quod fuit patitur*[2]) und sind noch stärker als die beiden ersten (Festus 129 *Tertiae his ampliores, quae cum igne veniant et — — aut adurant aut fuligine deforment aut accendant* —).

Mit dem *genus quod urit (aut fuscat)* identificieren sowohl Seneca als Verrius diese dritte Manubia, beide wohl nach Caecina. Ausführlicher wird dasselbe *genus igneum* von Seneca n. q. II. 40 3—6, wie ich glaube nach Attalus, beschrieben. Über diese Stelle und über Plin. n. h. II. 137 s. unten »Die Stärke und Wirkung des Blitzes» S. 56 f. und 67.

Als der tötende Blitz der zürnenden Gottheit wird diese Manubia *fulmen peremptorium* genannt in der Dreizahl bei Serv. D. Aen. VIII. 429 *ostentatorium* (II), *peremptorium* (III), *praesagum* (I) —, *at cum dicit 'flammisque sequacibus iras' peremptorium docet*, der strafende Blitz nach Servius Aen. I 230 *est enim fulmen quod terreat* (II), *est quod afflet* (I) —; *est quod*

[1]) In Festus 214 *fulgura ut portenta* ist *ut* = 'sowohl als' und nicht mit A. AUG. et URS. in *aut* zu verbessern, sondern als zu der Sprache des Festus gehörig zu betrachten. Es kehrt Festus 245 zweimal wieder z. 20: *votorum ut sacrificiorum* z. 22 *fulgura ut portenta.*

[2]) *utique, incidit* und *fuit* E. *inique* oder *ut qu(a)e, includit* und *sit* die übr. Hs.

puniat (III), *ut, vel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras': peremptorii autem fulminis late patet significatio; est quod praesaget*[1]). Aber diese *peremptoria* sind wohl von den oben erwähnten *peremptalia* kaum verschieden (Festus 214, 245 *peremptalia, quae superiora fulgura ut portenta peremunt, idest <t>ol-<l>unt*). Denn vor allen ist ja die mächtigste dritte Manubia, welche die Wirkung aller anderen Blitze aufhebt, ein *fulmen peremptale*.

Den Römern machte die Auffassung und Identificierung dieser Götter grosse Schwierigkeit Man hat seine Zuflucht genommen zu den Wesen, über deren Natur, Zahl und Namen die Römer selbst immer unsicher gewesen sind, den Penaten. Nigidius, der vier Arten von etruskischen Penaten angibt (Arnob. a. n. III. 40 *idem rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Iovis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens*) scheint unter Penates Iovis die 'XII consentes' verstanden zu haben (Mart. Cap. I. 41. *ac mox Iovis scriba praecipitur pro suo ordine ac ratis modis caelicolas advocare praecipueque senatores deorum, qui Penates ferebantur Tonantis ipsius, quorumque nomina quoniam publicari secretum caeleste non pertulit, ex eo quod omnia pariter repromittunt, nomen eis consensione perfecit* s Wissowa Überlief. üb. d. röm. Penaten, Gesamm. Abh. S. 126). Um die Stellung Varros richtig zu beurteilen, ist es nötig, noch einmal die bekannte Stelle Arnobius III, 40 zu besprechen, die trotz aller Behandlungen noch nicht erledigt ist:

Arnob. a. n. III. 40 *Varro qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus caeli deos esse censet quos loquimur (Penates) nec*

---

[1]) Thilo hat den Zusammenhang nicht richtig aufgefasst, venn er sagt: »*peremptorii — — significatio* si modo Servii sunt, post *quercus* collocanda videntur«. Diese Worte sind nämlich nur eine dem *fulmen quod puniat* zugefügte Erklärung: die Bedeutung dieses *fulmen puniens sive peremptorium* sei sehr gross. Dagegen ist *est quod praesaget*, wie wir oben gesehen haben, als die erste Manubia identisch mit *est quod adflet*. Weil aber das Beispiel *ut — — quercus* in allen Handschriften ausser C[8]lm fehlt und alle Handschriften den Indikativ *praesagit* geben, scheint der ganze Satz, welcher die Dreizahl stört, interpoliert zu sein. Möglich ist es allenfalls, dass die Interpolation schon mit *peremptorii* anfängt, da alles von diesem Worte an in K fehlt.

eorum numerum nec nomina sciri. hos Consentes et Complices Etrusci aiunt et nominant, quod una oriantur et occidant una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et miserationis parcissimae; sed eos summi Iovis consiliarios ac principes existimari.

MÜLLER Etr. II, 84, 6 begnügt sich damit, nur die Verwirrung zu konstatieren und dem Arnobius die Schuld daran zuzuschreiben. Dsgl. BOLL Sphaera S. 477. SCHMEISSER (Comm. in honor. Reiffersch. 1884 S. 32 f.) nimmt wegen des Wechsels von indirekter und direkter Rede ein Einschiebsel an: — *nec nomina sciri* [*hos* — *Etrusci aiunt* — *parcissimae*] *sed eos* — *existimari*. WISSOWA (Überlieferung üb. die röm. Penaten, Gesammelte Abh. 1904 S. 127) stellt die Hypothese auf, Varro hätte die nach Namen und Zahl unbestimmbaren '*di superiores et involuti*' für penates erklärt, »während er dabei nach seiner Gepflogenheit auch der abweichenden Ansicht des Nigidius gedachte: dadurch dass die letztere bei Arnobius — sei es durch dessen, sei es durch Labeos Schuld — ebenfalls unter den Namen Varros gebracht ist, ist das Verständnis der Stelle erschwert worden». Bei allen diesen Versuchen hat man das ausschlaggebende Wort entweder nicht berücksichtigt oder durch eine nichtige Konjectur ersetzt. Arnobius sagt: *sed eos summi Iovis consiliarios* **ac principes** *existimari*. EYSSENHARDT praef. in Mart. Cap p. 37 streicht *ac*, BOLL Sphaera 478 und WISSOWA a. a. O. haben die Konjectur Scaligers *participes* für *principes* aufgenommen. Es ist aber offenbar, dass *principes* nur ein anderes Wort für *superiores (et involuti)* ist. Die indirekte Form zeigt, dass die Worte ein Citat aus Varro sind. Es kann also kein Zweifel bestehen, dass Varro selbst diese beiden Götterklassen, sowohl *superiores et involuti* als die *XII dei consentes*, für Penates gehalten hat. Der Ausdruck ist praegnant. *Principes Iovis* kann man so wenig allein sagen wie *participes Iovis*. Aber in der Zusammenstellung fällt der Ausdruck nicht auf: *Iovis consiliarios ac principes* (sc. *caeli*).

Arnobius können wir durch eine einfache Konjektur retten: *<et qu>os consentes* pro *hos*. So fällt der anstössige Wechsel von direkter und indirekter Rede ganz weg. Doch bleibt noch

immer die Möglichkeit, dass Arnobius den Unterschied zwischen den beiden Klassen nicht gesehen und darum sinnlos citiert hat.

Nach den oben angeführten Stellen waren die *dei superiores et involuti (dei principes)* ohne Namen und Zahl, unbestimmt wie einstmals die homerische Διὸς αἶσα, dagegen die *dei consentes vel complices (consiliarii)* dem Namen nach zwar unbestimmbar, aber der Zahl nach bestimmt: sechs Götterpaare (Varro bei Arnob.). Caecina, der Fachmann, gibt uns die Zwölfzahl, und da allem Anscheine nach Verrius Flaccus den Caecina benutzt hat (s. Caecina n. 7 bei Pauly-Wissowa), glaube ich, dass die Zahl XII bei Festus 129 *consilio deorum* ausgefallen ist (Müller schlägt < XII > oder <*consentium*> vor, Schmeisser verwirft es a. a. O. 34).[1]

Den Namen *Consentes* bezeugen Nigidius und Varro, doch mit verschiedenen Erklärungen: Nigidius[2] bei Mart. Cap. I 41 *quorumque nomina quoniam publicari secretum caeleste non qertulit, ex eo quod omnia pariter repromittunt, nomen eis consensione perfecit;* Varro bei Arnob. a. n. III. 40 *quod una oriantur et occidant una, sex mares et totidem feminas.* Boll hat mit Heranziehung des Schol. zu Apoll. Rhod. 4. 262 den Sinn dieser dunkeln Worte aufgeklärt und damit eine neue Brücke zwischen Chaldäa—Ägypten und Etrurien geschlagen. Es sind die 12 θεοὶ βουλαῖοι der Ägypter — mit den Tierkreisbildern identisch —: »sie gehen täglich miteinander am Himmel auf und unter. Diese etruskischen Götterpaare entsprechen also ganz denen des römischen Bauernkalenders wo auch jedesmal von einem Paar der Gott untergeht, während gleichzeitig die Göttin heraufkommt, und umgekehrt: also z. B. Jupiter steht als Gott des Löwen im Aufgang, während Juno als Göttin des Wassermanns im Untergang steht, und so fort bei sämmtlichen Paaren. Die Zwölfzahl wird demnach ebenso wie der Ausdruck consiliarii in der Varrostelle durch das '*quod una oriantur et*

[1]) Auf eine Möglichkeit, das unbestimmte *deorum* zu erklären, habe ich hingewiesen 'Die Götter des Martianus Capella I § 41—61 und der Bronzeleber von Piacenza'. Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten herausg. v. *Dieterich* u. *Wünsch* III 1906 S. 36.

[2]) Über Nigidius als Quelle des Martian s. meine Studie Die Götter des Martianus Cap. etc. Kap. V.

occidant una' vollkommen gesichert; und dass nicht eine blosse Übertragung der Zwölfgötter des griechischen oder römischen Kalenders vorliegt, lehrt Varros Angabe, dass diese Götter in Etrurien ihrem Namen nach unbekannt sind, während sie doch im Kalender 12 grossen Göttern entsprechen». Boll Sphaera s. 478.

Es fragt sich nur, ob diese Erklärung Varros wirklich etruskischen Ursprungs ist. Schon dass der in disciplina etrusca bewanderte Nigidius eine andere Erklärung hat ausklügeln müssen, macht die Sache fraglich. Noch schlimmer stellt es sich, wenn wir bedenken, dass diese Götter bei Mart. Cap. in die erste Region gestellt sind, ein Umstand, der mit der richtigen astrologischen Erklärung, die Varro gibt, unvereinbar ist und auf der Voraussetzung beruht, dass man den eigentlichen Sinn dieser von aussen entlehnten Zwölfzahl verloren hatte. Ist es übrigens anzunehmen, dass man, wenn man wirklich diese Götter als Zodiakalzeichen aufgefasst hätte, ihnen keine Namen beigegeben hätte? Dass die Zwölfzahl bei den Griechen, Römern und Etruskern nach Chaldäa hinweist, glaube ich mit Boll[1]. Aber während man in Griechenland und Latium die Zwölfgötter akklimatisierte, sind sie in Etrurien durch ihre unbestimmte Eigenart immer als Fremdgut erkennbar geblieben. Vielleicht hat also Varro mit dem Worte *Complices* eine Übersetzung des betreffenden etruskischen Wortes[2], mit *Consentes* aber die römische Identificierung versucht und die astrologische Erklärung als Etymolog hinzugefügt (con-, una).

2. Welches sind nun die **neun blitzwerfenden Götter** der Etrusker gewesen?

1. Für *Tinia*-**Juppiter** haben wir oben die Textstellen angeführt (S. 24 ff.). Ausser ihm sind folgende bezeugt:

---

[1]) Boll Sphaera S. 478. »Dieses Aufblitzen kalendarischer und zodiakaler Bedeutung des Zwölfgötterrats an so verschiedenen Punkten der langen Linie wird kaum ein Ergebnis späterer Spekulation sein, vielmehr wird der zwölfgötterkreis in der That überall auf die 12 babylonischen Zodiakalgötter zurückführen.»

[2]) In meiner Studie Die Götter des Marianus Cap. etc S. 34 f. habe ich geglaubt, die Inschrift der Bronzeleber, *θuflθas* mit den *di Consentes* des Martian gleichstellen zu dürfen. In *θuflθas* scheint aber das Zahlwort *θu* 'eins' zu stecken.

2—3. **Juno**[1] und **Minerva**[2] (Serv. D. Aen. I. 42 *ut testantur Etrusci libri de fulguratura, in quibus duodecim genera fulminum scripta sunt, ita ut est Iovis Iunonis Minervae, sic quoque aliorum.* Für Minerva kann auch der Ausdruck Serv. Aen. XI. 259 *manubiae Minervales* als Beweis gelten, obwohl dort nicht von Etrurien die Rede ist (s. unten S. 49), für Juno gleichfalls das Wort *manubias* Serv. D. Aen. VIII. 429 (Vgl. Serv. Aen. I. 42 *in libris Etruscorum lectum est iactus fulminum manubias dici*).

4. **Vulcanus** und Minerva (Serv. Aen. I. 42 *in libris Etruscorum lectum est iactus fulminum manubias dici et certa esse numina possidentia fulminum iactus, ut Iovem, Vulcanum, Minervam. cavendum ergo est, ne aliis hoc numinibus demus.* [*est rusticorum lectum* B H, *et r. l.* K. *manibus* B, *manuuias* K. *Iunonem* für *Vulcanum* las Mascivius]); — sonst ist Vulcanus nur der Blitzschmied (Verg. Aen. VIII. 427. Val. Flacc. II. 97).

---

[1]) Bei Statius Theb. I 256 ff. sagt *Juno:*

illam odimus urbem,
Quam vultu confessus adis, ubi conscia magni
Signa tori tonitrus agis et mea fulmina torques.

Die richtige Erklärung gibt Lactantius Placidus ad v. 258 *et mea fulmina torques* i. e. *insignia matrimonii mei, quae debui sola sentire.* Die physikalische Erklärung, die hinzugefügt wird: *mea fulmina physicum est — fulmen esse sine aere non potest, quia ipse aer Iuno est, etenim si non fuerint nubes aere collisae, fulmen nullum est* begegnet uns auch bei Serv. Aen. I. 42 *'e nubibus' secundum physicos qui dicunt conlisione nubium fulmen creari.* Serv. Dan.: *et indignatur Iuno quod cum nubes suae sint, pariter eis Minerva ac Iovis fulmine usa sit.* Ähnliches Serv. D. Aen. VIII. 429 *cum vero 'tris nubis aquosae' Iunonem intelligit.* Für die etruskische Lehre sind diese Stellen ebensowenig zu verwenden wie der von Serv. D. Aen. I. 42 citierte Vers des Accius: *praefervido fulgore ardor iniectus Iunonis dextra ingenti incidit* (Ribb. Trag. Rom. rel. p. 220 ed. II). Dass diese Zeugnisse auch nicht genügen, um der italischen Juno den Blitz zuzuteilen, habe ich schon oben S. 24 bemerkt. Der vermeintliche Parallelismus zwischen Juppiter und Juno (*Wissowa* Relig. S. 113—114) besteht sicher nicht in ihrer Beziehung zu den Blitzen. (S. jetzt *Otto* Philologus 1905 S. 161 ff. 'Juno').

[2]) Bei den römischen Dichtern schleudert Minerva bald ihren eigenen Blitz (Val. Flacc. Arg. IV. 670 *aegide Virgo Fulmineam iaculata facem.* Sil. It. XIV. 476 *fulmen iaculante Minerva*), bald den des Juppiter Verg. Aen. I. 42 *ipsa Jovis rapidum iaculata e nubibus ignem.* Sen. Ag. 528 *fulmine irati Jovis armata Pallas — igne patrio —*). Die Lesart *Palladis* Pseudacr. Hor. carm. I. 2. 1—4 ist nur Konjektur einer schlechten Handschrift für *pallida.*

5—6. **Mars** und **Saturnus** (Plin n. h. II 139 *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant sicut cremantia a Martis, qualiter cum Volsinii oppidum Tuscorum... concrematum est fulmine.* Wenn auch diese Stelle Astrologisches in dem Ausdruck *a Saturni, Martis sidere* enthält, so zeigt das angeführte Beispiel aus Etrurien, dass hier etruskische Lehre vorliegt[1]. Mars wird auch Serv. D. Aen. VIII. 429 erwähnt, und zwar so, dass die Worte zu denen des Plinius stimmen *cum rutuli tris ignis, Martem* (sc. *significat*) s. unten S. 36. Für die übrigen Götter fehlen feste Zeugnisse.

7. Unter der Voraussetzung, dass alle Blitze nach der etruskischen Lehre von einem Gotte geschleudert wurden, — was wir nach den Worten Senecas n. q. II. 32. 2 *Hoc inter nos et Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia, interest: nos putamus, quia nubes collisae sunt, fulmina emitti. ipsi existimant nubes conlidi, ut fulmina emittantur. nam cum omnia ad deum referunt etc.* kaum ablehnen dürfen —, sind wir berechtigt aus Plin. n. h. II. 138 *Etruria erumpere terra quoque arbitratur, quae* infera *appellat, brumali tempore facta, saeva maxime et exsecrabilia* den Schluss zu ziehen, dass auch der Gott der Unterwelt unter die Blitzgötter gezählt worden ist. Aber Plinius sagt in der Fortsetzung § 139 *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant,* und vielleicht ist diese Hypothese dadurch entstanden, dass es Saturnus war, der als Gott der Erde diese Blitze aussandte. Der Platz des *satres* auf der Piacenzaleber (Region 12[1] bei Deecke in der westlichen Hälfte) und der Saturnus bei Martianus Capella (Reg. XIV) würde nicht gegen die Annahme sprechen[2].

Allgemein wird angenommen, dass *Summanus* ein etruskischer Blitzgott gewesen sei auf Grund von Plinius n. h.

[1]) Dagegen nur Astrologisches, nichts Etruskisches enthält Lucan. B. C. X. 199 ff. *sideribus — — diversa potentia prima Mundi lege data est.* 206 *habet ventos incertaque fulmina Mavors.* [*flumina* M, *flamina* Bentley] Vgl. Plin. n. h. II. 82. Sen. n. q. VII. 4. 2.

[2]) *Iacob* (Index S. 208) hat gesehen, dass Manil. II. 892 *Imaque submersi contingens fulmina mundi* sich auf die fulmina infera der etruskischen Disciplin bezieht. Dass diese Worte, die in dem s. g. 'Octotopos' Manil. II 840—970 dem Cardo des Saturnus angehören, aus derselben Quelle (Nigidius) wie Plin. II 139 *a Saturni sidere* stammen, habe ich in meiner Abh. 'Die Götter des Martianus etc.' Kap. IV—V näher ausgeführt.

II. 138 Tuscorum litterae novem deos emittere fulmina existimant eaque esse undecim generum. Iovem enim trina iaculari. Romani duo tantum ex iis *servavere*, diurna attribuentes Iovi, nocturna Summano[1]. Ich habe oben schon diese Meinung zurückgewiesen. Usener Keraunos Rh. Mus. 60. S. 17 hält Summanus für einen von Juppiter ganz verschiedenen Gott der Unterwelt und hat damit die Blitze der Nacht und die Blitze der Unterwelt (inferna Sen. n. q. II. 49) verwechselt, deren Identität dadurch nicht bewiesen wird, dass man sowohl dem nächtlichen Blitzgotte als auch den Göttern der Unterwelt schwarze Tiere opferte. Die Etrusker erkannten die fulmina inferna an der Richtung (Plin. n. h. II. 138 *rectos ictus*), nicht an der Zeit. Vor dem Parallelismus zwischen *fulgur dium* und *fulgur summan(i)um*, Dius und Summanus[2], muss die Annahme eines ursprünglichen Sondergottes[3] Summanus weichen, und damit steht die natürliche Erklärung der Inschriften C I L V 3256 u. 5660 Juppiter Summanus (Wissowa Relig. 124) fest. Wie Summanus ist auch Dius ein selbständiger Blitzgott mit eigenem Tempel geworden (Wissowa Relig. 107. 121. 124). Summanus hat nur die Entwickelung früher durchgemacht, während Dius sich wohl dadurch erhalten hat, dass man in dem Namen immer noch den Juppiter (Diovis Diespiter) zu hören glaubte.

8. *Hercules.*

Seneca teilt auch dem Hercules den Blitz zu, indem er den Chorus mit folgenden Worten, den Schlussworten des Dramas, den vergötterten Heros anreden lässt:

---

[1]) *Dennis* Cities and Cemetries of Etrur. 2 aufl. 1878 p. LVI. *Müller* Etrusk. II. 60 (Dagegen s. *Deecke* a. h. l. und Etr. Forsch. II 143).

[2]) Z. B. die radförmigen Erzscheiben des Dius Fidius und die radförmigen Kuchen des Summanus (Liv. VIII. 20. 8 u. Fest. 348. *Wissowa*, Relig. s. 121 u. 124).

[3]) Dass Ovid und Augustinus ihn als einen schon vergessenen Gott darstellen (oben S. 23), beweist doch für seine ursprüngliche Sonderexistenz nichts. Ob auf die Zeugnisse des Arnob. V. 37 und Mart. Cap. 2. 161 etwas zu geben ist, muss die Etymologie entscheiden. Es ist doch wohl kaum an eine andere Herleitung zu denken als die von *sub* und *mane* (*Wissowa* Relig. 124 Corp. Gloss. II. 348. 11 Fulgur submanum κεραυνοβόλιον ἀπὸ πρωὶ ἢ νυκτερινόν).

Herc. Oet. 1991 *nunc quoque nostras respice terras*
et si qua novo belua voltu
quatiet populos terrore gravi
tu fulminibus frange trisulcis:
fortius ipso genitore tuo
fulmina mitte.

Diese Worte des Dichters beweisen für sich nichts. Wenn aber Hercules bei den Etruskern ein Blitzgott gewesen ist (s. darüber unten S. 46), so wäre es nicht ausgeschlossen, dass Seneca, der mit den Schriften Caecinas sehr vertraut war, in der Wahl des Bildes der etruskischen Lehre gefolgt ist.

Dagegen ist dem *Vejovis*, der auch wie Summanus immer als etruskischer Blitzgott angeführt wird, nur durch eine Konjektur ein Platz unter den neun gegeben: Amm. Marc. XVII. 10. 2 (s. oben S. 4 f.) wo Eyssenhardt und Bormann (Arch. Epigr. Mittheil. aus Oesterr. 1887 XI S. 100) nach Gelenius *Vejovis* für *Vegonicis* lesen.

Lucretius führt noch einen Blitzgott an V. 745 *auster fulmine pollens.* Dies ist natürlich nur ein poetischer Ausdruck, den ich nur deshalb erwähne, weil derselbe Gott bei dem Vergiliusscholiasten neben drei etruskischen Blitzgöttern erscheint: Serv. D. Aen. VIII. 429. *non nulli vero manubias fulminis his numinibus, id est Iovi, Iunoni, Marti et Austro vento adserunt attributas;* dass aber dieser Gott den Worten des Vergil und übertriebenem Erklärungseifer des Scholiasten seine Blitze verdankt, erhellt aus der Fortsetzung: *quod hoc loco ostendunt. nam cum dicit 'tris imbris·torti radios', Iovem significasse intelligitur; cum vero 'tris nubis aquosae', Iunonem intelligit; cum autem 'rutuli tris ignis', Martem; et sic adiectum 'alitis Austri', <scilicet> venti.* [*cum autem* et *et sic adiectum* omittit T, *alitis aliis ventis* F, *alitis austri ventum austri significasse videtur* T, *<scilicet>* Thilo].

Wo die Texte versagen, müssen wir uns zu den **bildlichen** Darstellungen der etruskischen Denkmäler wenden. Aber auch hier beherrscht Juppiter alles derart, dass wir ausser

ihm nur Minerva als blitzwerfende Gottheit mit voller Sicherheit erkennen. Ausserdem ist die etruskische Kunst von der griechischen so sehr abhängig, dass Darstellungen heimischer Religionsvorstellungen zu den Ausnahmen gehören.

Auf die symbolischen Deutungen ist nichts Sicheres zu bauen. Zwar bezeichnet vielleicht die Lanze des Zeus den Blitz[1]; aber damit ist nicht bewiesen, dass auch die Lanze der Athena, der Speer der Juno Lanuvina[2] den Blitz darstellen. Der Blitz des Zeus ist zwar oft als Doppelbeil oder Hammer gezeichnet[3], aber unsicher ist der Schluss, dass der Hammer des Hephaistos den Blitz bezeichnet. Der Blitz hat zwar schon in babylonischer Zeit[4] die Form eines Tridens angenommen, aber damit ist es nicht bewiesen, dass der Tridens des Poseidon ihn als einen Blitzgott bezeichnet[5]. Auch der Pfeil ist als Symbol des Blitzes aufgefasst worden[6]. Deshalb dürfen wir aber in dem Pfeil des Apollo nicht ohne weiteres eine Darstellung des Blitzes erblicken, eben so wenig wie in dem Pfeil der Artemis.

---

[1]) Z. Labrandys s. *Conze* Heroen u. Göttergestalten d. griech. Kunst, Wien 1875 Taf. I, 1; Z. Strategos auf bithynischen Münzen s. *Usener* Keraunos Rhein. Mus. 60 (1905) S. 19.

[2]) So sagt *Conze* a. a. O. S. 10 zu Taf. V: "Der Speer ist der Blitz, wie wir ihn bei Zeus in Labranda Doliche und sonst fanden." Den richtigen Gedanken, dass die Lanuvinische Juno keine italische Erfindung ist, sondern auf eine jonische Athena zurückgeht, hat *Petersen* Römische Mitteilungen IX. 297 'Bronzen von Perugia' erst ausgesprochen. Nur aus dem Bestreben heraus, die Göttin als Pendant zu dem an ihrer Seite stehenden Schützling erscheinen zu lassen, hat man, glaube ich, ihrer Aegis dieselbe Form wie dem Felle des Herakles gegeben. Über Iuno und die Ziege, Juno Curritis, Quiritis, s. jetzt *Otto* Philologus 1905 S. 183 ff.

[3]) s. *Usener* Keraunos Rh. Mus. 60 S. 20 ff. *Furtwängler* Die antiken Gemmen III. S. 37 A. 5.

[4]) s. *Conze* a. a. O. Taf. I. 4.

[5]) Der von *Usener*, Keraunos Rh. Mus. 60 S. 23 angeführte Beweis beruht auf der unbewiesener Annahme, dass die italische Ansicht auch griechisch gewesen sei.

[6]) *Usener* Keraunos S. 19. Vgl. *Milani*, Rendiconti dei Lincei 1901 S. 143 fig. 11: der Gott *Marduk* mit Bogen und Pfeilen bewaffnet S. 142 A. 1 "per cui viene appunto assimilato al dio fulguratore caldeo". Die heutige Verehrung des steinernen Pfeilspitzes als Verkörperung des Blitzes geht wohl auf diese antike Vorstellung zurück. S. *Bellucci*, La grandine nell' Umbria Perugia 1903 34. *Usener*, Keraunos S. 19.

Es sollen hier nur die sicheren Darstellungen des Blitzes berücksichtigt werden.

1. *Minerva* (Athene, Nike).

Zweimal kommt der Blitz auf etruskischen Spiegeln als Epitheton der *Minerva* vor:

Gerhard Etrusk. Spiegel Taf. 246, wo die Göttin den grossen geflügelten Blitz in der Hand hält;

Gerh.-Körte Etr. Spieg. V Taf. 7. 2, wo die Göttin selbst mit Lanze und Schild bewaffnet ist, aber Helm und Blitz den leeren Raum links und rechts dekorativ ausfüllen. Die eigentümliche Form des Blitzes Taf. 246 ist sicher etruskisch. Bei den Griechen wird gewöhnlich die blitzwerfende Göttin durch die hervorgestreckte Aegis bezeichnet, und die Lanze, nicht der Blitz ist ihre Waffe. Aber für die Beziehungen zwischen Etrurien und Kleinasien ist es bezeichnend, dass eine blitzbewaffnete Athena uns eben auf einer Silberdrachme von Phaselis begegnet (*BMC Coins Lycia* Phaselis 15 pl. XIV 13, Jacobsthal, Der Blitz in der orient. u. griech. Kunst, Berlin 1906 S. 16. Münzt. No. 12, 190—168 v. Chr.). Nach Savignoni ist die geflügelte blitzwerfende Göttin einer boeotischen Münze eine Athena[1] (auf der andern Seite ein Herakleskopf). Es ist jedoch fraglich, ob nicht diese Gestalt eher eine *Nike* ist, die z. B. auf einer süditalischen Münze[2] und einer hellenistischen Glaspaste[3] mit Blitz bewaffnet ist. Nike vertritt aber nur die Stelle des Adlers als Blitzträgerin des Zeus. Dass sie in Etrurien eine Blitzgöttin gewesen ist, haben wir keinen Grund anzunehmen, wenn sie auch dort nicht unbekannt gewesen ist.

2. *Juppiter. Dius Fidius.*

Auf etruskischen Spiegeln kommt Juppiter mit dem Blitz oft vor. (Gerhard Etrusk. Spieg. 66. 74. 75. 181. 282. 284,1. 325 Diovem. 396. V 1. 6. 59. 98, 1. Nachtr. 1. 21).

Unter den *italischen Kleinbronzen* ist der blitzwerfende Gott eine häufige Erscheinung, und zwar begegnet uns oft neben dem gewöhnlichen bärtigen Juppiter ein ganz *jugend-*

---

[1]) *Savignoni*, Röm. Mittheil XII. 1897 S. 310 u. 317.

[2]) *Garrucci*, Le monete dell' Italia Antica II. CI, 1.

[3]) *Furtwängler*, Beschreibung d. geschnitt. Steine d. Antiquarium Berlin N:o 1069.

licher, den man, wenn der Blitz nicht da wäre, eher für jeden anderen Gott als für einen Juppiter halten würde. Nur wenige von diesen Votivstatuetten sind publiziert, nämlich:

1. Reinach, Repertoire de la statuaire II S. 5 n:o 8 "Louvre 449. Pretendu Vejovis italique".

2. ibid. n:o 9 "Sanct-Moritz (Suisse), Coll. Baduitt." Blitz in der halb erhobenen R., Ring in der gesenkten L.

3. ibid. III S. 2. n:o 5 "Rouen. Phot. Antique?"

5. Gori, Museum Etruscum I Tav. 22 = Micali, Monumenti per Storia d. antichi pop. ital. Firenze 1832 Tav. 32,4 (Cortona), Iacobsthal Fig. 23.

Ausserdem habe ich im Museo Etrusco zu Firenze Sala XI zwei ähnliche Repliken gesehen (= Reinach 1 u. 3), im Museo Civico zu Bologna vier, im Museo Kircheriano zu Rom vier.

Auf *italischen Gemmen* begegnet uns ferner der jugendliche Blitzgott:

1. Mus. Berlin Katal. n:o 6714, Furtwängler Die Gemmen XLIII. 44 "Chalcedon. Gute hellenistisch-römische Arbeit. Jugendlicher Zeus mit Blitz in der Linken und Scepter in der Rechten; statuarisches Motiv; lockenumrahmter Kopf, polykletisierende Körperformen. Die Gemme giebt eine der seltenen Statuen des unbärtigen Zeus wieder. Ähnlich ist ein vortrefflicher Chalcedon der Eremitage in St. Petersburg (B. 1, 4, 15): unbärtiger bekränzter Zeus mit Blitz, Scepter und unten Adler".

2. Dasselbe Motiv stellen mit einigen Variationen folgende spätrömische Steine dar: Mus. Berl. Katal. 2610 (Blitz in der Rechten, Scepter in der Linken, unten Adler), 2613 (undeutlich). Vgl. 2615 = 6714, anstatt des Blitzes ein kleines Gewand um den linken Arm; 2614 = 2610, anstatt des Blitzes Schildkröte an der Linken.

Endlich erscheint er auf *Münzen:*

des Cn. Cornelius Blasio: Babelon Monnaies de la rép. Rom. I 396 u. 397; Roscher II 610 u. 757; Iacobsthal Münztaf. Fig. 13, Text S. 17 "in der ältesten Darstellung der kapitolinischen Dreiheit";

des L. Corn. Scipio Asiagenus, Quaestor u. 90 v. Chr.: Babelon, Monnaies de la rép. Rom. I 399 f. "Juppiter nu dans

un quadrige au galop à droite, tenant le foudre et un sceptre" (das Scepter—*scipio*—tritt besonders hervor;) und des Cn. Corn. Sisenna (ca. 135 v. Chr.) BABELON I S. 394. — Zu vergleichen ist die Münze des Vibius Pansa Cons. 43 v. Chr.: Juppiter anxur *(Iovis axur.)* thronender, bartloser Jüngling mit langen Locken (BABELON II 546);

des M'. Fonteius C. f. (ca. 88 v. Chr.): COHEN Méd. cons. Taf. XVIII. 5; BABELON I 507 n:o 10; MÜLLER-WERNICKE Ant. Denkm.[4] Taf. V 15. Text S. 60 "Die Vorderseite zeigt den lockigen, bartlosen Kopf des lorberbekränzten Veiovis(!) — Unter dem Kopfe der Blitz. Auf der Rückseite erblickt man in einem Lorberkranze den Genius des Veiovis als geflügelten Knaben auf einer Ziege nach rechts reitend, unterhalb wieder den Blitz" (Apollo-Vejovis nach BABELON Monn. de la rép. I 506 f.);

der Kaiser von Antoninus bis Carausius mit der Aufschrift *Iovi Statori* (s. IACOBSTHAL a. a. O. S. 18, Münztafel Fig. 15. 16); ohne der Aufschrift ein Bronzemedaillon des Antoninus Pius COHEN Med. imp. Bd II[2] S. 288 N:o 169 MÜLLER-WERNICKE A. D. IX. 14 "Jugendlicher bartloser Juppiter in Vorderansicht, unbekleidet, hält in der gesenkten Linken den Blitz und stützt die Rechte auf ein Scepter".

Aber auch auf *etruskischen* Denkmälern begegnet uns dieser bartlose, jugendliche, bekränzte Gott, der nicht nur durch den Blitz, sondern auch durch die Inschrift *tinia* als Juppiter bezeichnet ist (GERHARD Etrusk. Spieg. Taf. 74. 75. 282. KÖRTE V. 98,1), übrigens einem Apollo (wie Taf. 77 *aplu*) oder *usil* (Taf. 76) ganz ähnlich. Der Gott der Kaisermünze wird ausdrücklich *Iuppiter Stator* genannt, und da die Gemme FURTW. Taf. XLIII 44, wie IACOBSTHAL a. a. O. S. 18 A. 2 bemerkt hat, mit der Goldmünze Antonins COHEN 458 völlig übereinstimmt, wird auch der junge Gott der Gemmen, den ausserdem Adler und Scepter kennzeichnen[1], *Iuppiter Stator* sein. Wir brauchen darum bei den kleinen Statuetten an keinen anderen Gott als Juppiter zu denken, wenn auch einige von diesen noch

[1]) Auf den Münzen des L. Caesius und C. Licinius (*Babelon* Monn. I. 281, II. 133) ist die Waffe des junge Gottes nicht deutlich zu erkennen. *Babelon* a. a O. hält sie für Pfeile, *Kluegmann* Arch. Zeit. 1878 S. 106 für einen Blitz.

jugendlicher, beinahe kindlich, zu sein scheinen (z. B. eine unedierte des Bologner Museums). Aber wir müssen uns fragen: Woher stammt dieser Typus? Wie ist seine Erscheinung im Kultus zu erklären?

Der bartlose, jugendliche Zeus fehlt ganz im eigentlichen Griechenland[1] und wenn er uns bei den Griechen in Italien begegnet, ist es von vornherein anzunehmen, dass eben dies den Typus hervorgerufen hat. Ohne Blitz erscheint er

1) auf einer Kupfermünze von Syracusae, (MÜLLER-WERNICKE A. D. Taf. IX. 30 (282—278 v. Chr.). 'OVERBECK Kunstmythologie 'Zeus', Münztafel III. 2): *Zeus Hellanios* (διὸς ἑλλανίου), jugendlicher bartloser Kopf mit Lorberkranz[2];

2) in einem Wandgemälde aus Pompeji MÜLLER-WERNICKE A. D. Taf. VI. 2: "bartloser Jüngling von apollinischem Äussern...; er hat im lockigen Haar einen Kranz";

3) d:to PETERSEN Röm. Mittheil. 1900 S. 168 (nach MAU): Zeus und Danae; bartloser bekränzter Gott mit Scepter.

Mit Blitz bewaffnet ist der thronende, bartlose Gott eines Wandgemäldes im Haus der Vettier zu Pompeji (SOGLIANO Monum. Ant. (Linc.) VIII. 261, Röm. Mitth. 1896 S. 23, 1900 S. 161.), "dessen Unterkörper vom Purpur umhüllt ist und dessen Linke, im Schoosse ruhend, einen grossen Blitz hält, während die Rechte hoch ein senkrecht gestelltes Scepter fasst". PETERSEN Röm. Mitth. 1900, 160.

Aber für den statuarischen jungen Blitzgott Zeus gibt es überhaupt keine griechischen Belege. FRÖHNER hat die wahrscheinlich aus Olympia stammende, sehr archaische Statuette Coll. Tyskiewicz München 1892 Taf. 21 mit der Inschrift Ηυβρίσστας ἐποίεσε so ergänzen wollen, dass er seine abgebrochene, erhobene Rechte mit dem Blitze bewaffnet[3]. WER-

[1]) Den Doppelkopf auf einer Münze von Tenedos deutet *Milani* (Studie Materiali I. 197 Fig. 28 u. 29, II. 202 Fig. 102) als einen bärtigen und einen bartlosen Zeus.

[2]) So auch auf der feinen italischen Gemme *Furtwängler*, Gemmen XXIV. 67 (ohne Blitz) der unbärtige Gott, den *Furtw.* ohne Grund Vejovis nennt.

[3]) *Reinach* Repertoire de la statuaire II S. 1. n. 1 bezeichnet demnach das Bild als Zeus.

NICKE Röm. Mittheil. IV 168 ist vorsichtiger gewesen, da er das Bild 'guerriero ignudo' nennt und mit der Lanze ergänzt. Noch weniger ist auf die griechische Gemme des Berliner Museums FURTWÄNGLER Beschreibung n:o 355 (MÜLLER-WIESELER Denkm. d. alt. Kunst II Taf. 39 n. 451) zu bauen. Die Deutung der Scene ist ganz unsicher, und es steht nicht einmal fest, ob wirklich ein Blitz gemeint ist[1]. Modern ist die Inschrift Νεισου MÜLLER-WIESELE Ant. Denkm. T. 4 n. 9. WERNICKE will übrigens in diesem Bilde den Alexander des Apelles (nach Plutarch. de Isid. et Osir. 24, Alex. 4, Plin. n. h. 35. 92) erkennen, weil die Jünglingsgestalt ausser Aegis und Donnerkeil einen Speer trägt.

MAU (bei PETERSEN Röm. Mitth. 1900. 160) glaubt, dass die Mode der Herrscher in der hellenistischen Zeit, sich rasieren zu lassen, zu diesem Typus Anlass gegeben hat. Doch werden die ganz jugendlichen Züge keineswegs durch die Bartlosigkeit allein erklärt[2]. PETERSEN a. a. O. sucht die Erklärung in solchen Scenen, in denen den hellenistischen Künstlern der jugendliche Zeus besser am Platze zu sein schien, wie bei seinen ersten Liebesabenteuern. Aber daraus lässt sich schwerlich der statuarische junge Blitzgott herleiten.

Anders steht es in Italien: dort können wir ruhig die Beliebtheit dieser Figur aus heimischen Vorstellungen erklären.

Wir wissen, dass Dius Fidius, eine Kultform des Juppiter (Ζεῦς πίστιος), wenigstens in der Kaiserzeit der Blitzgott war, dessen Kult die Sacerdotes bidentales besorgten. Durch einen glücklichen Fund im J. 1879 ist aber festgestellt worden, dass sein Kultbild einem griechischen Apollo nachgebildet ist[3]. Wenn wir nun die Bilder der oben erwähn-

---

[1]) Sicher falsch ist die Deutung *Wieselers* "vermutlich der Sonnengott als Pfleger des Weingottes". *Furtwängler* a. a. O. sagt "vielleicht Alkibiades unter dem Schutze seines blitztragenden Eros, eine Komposition im Geiste des Aristophon".

[2]) Für das pompeianische Gemälde mit dem thronenden Blitzgott könnte die Erklärung gelten, denn gegenüber den jugendlichen italischen Bronzefiguren erscheint er wie ein rasierter Herrscher.

[3]) *C. L. Visconti* Studi e Documenti di storia e Diritto II 1881 S. 105 ff. *Iordan* in Annali d. Inst. 1885 Tav. d'agg. A. Statua Vaticana di semone sanco S. 105 ff. Die Inschrift der Basis lautet: *semoni sanco sancto Deo Fidio sacrum decuria sacerdotum bidentalium.*

ten Gemmen (Mus. Berl. Katal. n:o 2610. 6714) und der Münze des Antoninus Pius mit diesem Standbilde des Semo Sancus Dius Fidius vergleichen, so können wir, bei dem auffallend ähnlichen Bau des Körpers und Typus des Gesichts, kaum dem Gedanken widerstehen, dass auch der vorn abgestumpfte, halb ausgestreckte linke Arm dieser Statue mit dem Blitz einstmals bewaffnet war. Die gesenkte Rechte hat wahrscheinlich den aus dem Kultus des Dius Fidius bekannten *orbis aeneus* (Liv. 8. 20. 8) gehalten, wie die oben erwähnte Statuette Reinach Repertoire II S. 5 n:o 9, die also meines Erachtens für eine wenn auch schlechte Reproduktion des Kultbilds des Dius Fidius zu halten ist.

Ist denn der griechische Apollo auch als Blitzgott gedacht und dargestellt worden? Zeugnisse der Texte können wir zwar dafür heranziehen. Den Blitz führt er bei Soph. Oed. rex 469 ἔνοπλος γὰρ ἐπ' αὐτὸν, ἐπενθρώσκει πυρὶ καὶ στεροπαῖς ὁ Διὸς γενέτας, und mit Blitzen schützt er sein Heiligtum in Delphi gegen die Phlegyen (Pausan. 9. 36. 3), die Gallier (Pausan 10. 23. 1 f.) und gegen Xerxes (Iustin. 2. 12. 8)[1]. Die Aegis gibt ihm Homer Il. XV 229. 318, XXIV 20. — Aber ob er jemals in bildlicher Darstellung diese Waffe getragen hat, bleibt sehr fraglich. Burmann (Zeus καταιβάτης p. 339) erwähnt, dass auf einer Münze Apollon mit dem Blitze bewaffnet ist, eine Angabe, die ich nicht habe kontrollieren können. Der Bogen ist oft von einem Blitzbündel kaum zu unterscheiden (s. unten). Andere Belege gibt es aber nicht, weder für einen griechischen, noch für einen italischen Blitzgott Apollo. Denn darauf, dass die im Museum Cortonense Romae 1750 tav. 27 abgebildete Gemme, den Blitz neben anderen Symbolen des Apollo zeigt[2], wage ich nicht zu bauen. Und was Wieseler[3] sonst angeführt hat, betrifft den Sonnengott, nicht Apollo: auf zwei apulischen Vasen[4] ist nämlich neben dem

[1]) *Bellermann* Soph. Oed. rex. 469.

[2]) Ein Rabe, eine Wage im Schnabel, steht auf einem Köcher. Über dem Raben der Blitz.

[3]) Bulletino dell' Inst. Archeol. 1852 p. 184 ff.

[4]) Arch. Zeitung Neue Folge 1848 Taf. XX. Text s. 306 ff.: ein rotfiguriches Oxybaphon und ein ähnliches Krater.

Sonnengotte ein geflügelter Blitz gezeichnet, der aber ausser der Sonnenscheibe, von der die Quadriga des Gottes umgeben ist, steht. — Der Gott *Veiovis* wurde in Rom unter dem Bilde des Apollo verehrt (Gellius V. 12. 12 WISSOWA Rel. 191). Darum verteidigt BABELON immer noch die Deutung des Zeichens $\overset{P}{\text{A}}$ auf den oben erwähnten Münzen des Man. Fonteiius, auf denen ein Blitz unter einem Apollokopf gezeichnet ist, als Apollo. Doch hiess der Gott Veiovis im Kulte sicher nicht Apollo, wenn er auch seine Züge angenommen hatte, und die Statue des Veiovis hatte mit dem Blitze nichts zu tun (Ov. Fast. III 446 *manu fulmina nulla tenet* Gell. V. 12. 11 *Sagittas tenet*), .— wie ich oben bemerkt habe, dass wir für einen Blitzgott Veiovis keine Zeugnisse besitzen.

Ist der römische Dius als eine von Juppiter ganz verschiedene Gottheit aufzufassen? Dagegen spricht das Zeugnis Plinius' (s. oben S. 23), dass die Römer nur zwei Blitzgötter kannten, Juppiter und Summanus. Die Frage, ob es einen griechischen blitzwerfenden Apollo gegeben hat, ist also ohne Belang: die Römer wollten keinen Apollo darstellen, sondern einen Juppiter, der nicht nur wie Apollo Schirmer der Treue war, sondern auch die Jugend mit ihm gemeinsam hatte. Denn der Kultus des jugendlichen Juppiter in Italien ist eine Tatsache: auf Münzen des Vibius Pansa (Cs. 43 v. Chr.)thront *Juppiter Anxur* (IOVIS AXUR.) als bartloser Jüngling mit langen Locken (MÜLLER-WERNICKE A. D. IX. 12 "der volskische Stammesgott von Anxur-Tarracina", "ein Frühlingsgott"?); *Veiovis* wurde allmählich als ein Juppiter iuvenis (Ov. Fast. III 447) aufgefasst (s. WISSOWA Relig. 191); wohlbekannt ist der Kultus des *Juppiter puer* in Praeneste[1], der insofern besonders wichtig ist, als er unverkennbar auf etruskischen Einfluss hinweist. Aber auch Dius Fidius hat sich nicht von etruskischen Einflüssen frei gehalten, wie am besten daraus erhellt, dass in Rom in der Kaiserzeit sein Kultus einem Priestertum (sacerdotes bidentales) anvertraut war, dessen Name besagt, dass sie dem etruskischen Ritus gefolgt sind (*bidental* ist der

[1]) s. Rhein. Mus. 1905 S. 256 ff. Minerva auf dem Capitol und Fortuna in Praeneste.

Name des etruskischen Blitzgrabes s. unten 'Das Sühnen der Blitze' S. 94 ff.).

Nun hat aber Iacobsthal a. a. O. S. 17 ff. nachgewiesen, dass die Form des Blitzes auf den oben erwähnten Münzen und Gemmen jonisch-etruskisch ist und dass also die auf diesen wiedergegebene Iuppiterstatue ein von den Etruskern übernommener Tinia ist. Der bartlose apollinische Iuppiter als Blitzgott ist also etruskischen Ursprungs. Wie die Etrusker zu diesem Typus gekommen sind, ist nicht mit Sicherkeit zu entscheiden. Entweder haben sie eine hellenistische Darstellung eines mit Blitz bewaffneten, jungen Herrschers, wie den Alexander des Apelles (Plin. n. h. 35. 92), als Götterbild verwendet, oder der Kultus hat selbst einen jugendlichen Iuppiter ausgebildet. Gegen die erste Annahme spricht die jonisch-etruskische Form des Blitzes, für die letzte nicht nur der pränestinische *Iup. puer*, sondern auch ein Bruchstück aus der etruskischen Blitzlehre.

Nach einer etruskischen Notiz ist das fulmen praesagum, der Blitz des Juppiter(s. oben S. 25), für seinen Sohn gehalten worden (Serv. Dan. Aen. X. 177 *praesagi fulminis ignes*] — *est enim Iovi filius*[1] *fulmen, de quo tantum futura noscuntur*). Wie der Adler erst das Symbol des schnellen Blitzes selbst gewesen, nachher sein Träger geworden ist[2], so haben vielleicht die Etrusker aus dem als Gottessohn aufgefassten Blitze einen jugendlichen Blitzträger gemacht. Der Gedanke liegt nahe, dass Aelius Stilo bei seiner etymologieserenden Erklärung *(Dius Fidius = Diovis filius*[3]*)* einer solchen etruskischer Ansicht folgte, und ich glaube, dass wir unter den neun etruskischen Blitzgöttern einem Sohne des Juppiter einen Platz anweisen müssen: seinem Genius, der nach Festus auch sein Sohn war, oder vielmehr dem *Pales*, der nach Martianus Capella I § 50 sein *filius*, nach Arnob. a. n. III. 40 sein *minister* war und wie der Genius zu seinen Penaten gehörte. Dieser Pales ist meiner Meinung nach mit *caϑa* auf der Piacenzaleber

[1]) *Iovis solius Mascivius, Schmeisser, Iovis illud Thilo.*

[2]) s. *Usener* Keraunos Rhein. Mus. 1905 LX S. 24 ff.

[3]) Varro L. L. V. 66.

identisch[1]. Auf einem etruskischen Spiegel (GERH.-KÖRTE V, T 59) wird der Sonnengott *caϑesan* genannt, was, wie ich glaube als *caϑa* Sohn der *ϑesan* (Aurora) zu erklären ist[2]. Dann wären die oben (S. 43 A. 4) erwähnten apulischen Vasen zu vergleichen.

3. Auf einer etruskischen Gemme (FURTWÄNGLER Die Gemmen T. XVIII 6) steht ein mit Blitz und Tridens bewaffneter Gott im Begriff, den Wagen zu besteigen. FURTWÄNGLER nennt ihn *Tinia* und ich wage nicht es zu bestreiten. Der Tridens ist wohl ursprünglich aus dem Scepter des Zeus hervorgegangen, der bisweilen noch diese stilisierte Form aufweist[3]. Das Seetier unter dem Wagen könnte dafür sprechen, dass der Gott der Gemme von dem etruskischen Künstler als *Neϑuns*-Neptunus aufgefasst sei, genügt aber nicht, um dem Gott einen Platz unter den neun zu sichern[4].

4. Es wird oft behauptet, dass auch *Hercules* bei den Etruskern ein Blitzgott war. Da kein Gott in Etrurien beliebter oder mehr verehrt war als er, so hat diese Annahme nichts Befremdendes. Aber feste Beweise fehlen bisher.

---

[1]) S. meinen Aufsatz Die Götter des Martianus Capella I 41—61 und der Bronzeleber von Piacenza S. 49 f.

[2]) *Körte* Etrusk Spieg. V 159 teilt das Wort in *ca* u. *ϑesan* "dies ist *ϑesan*" und glaubt, dass der Künstler irrtümlich den Namen der Aurora statt den des Sonnengottes *usil, aur* geschrieben hat; *ca* kommt aber auf Spiegeln nur einmal vor (V 60) in einem vollständigen Satz, niemals dem blossen Namen vorgestellt, und mit Irrtümern zu operieren ist immer der letzte Ausweg. Ich erkläre den Namen wie *Mars'hercles* (Mars, Sohn des Hercules). Die Auslassung des Genitivzeichens ist bei *clan* Sohn, *seχ* Tochter (*Torp* Etruscan Notes 1905 S. 61) und auch sonst (s. Nord. Tidskrift for filologi 1905 S. 110 u. 114) bezeugt.

[3]) *Walters* Poseidons Trident in Journal of Hellenic Studies XIII. 13 ff. besonders fig. 24 (*Gerh.* Auserl. Vasenb. 128) und Text S. 19; *Furtwängler-Reichhold*, Griech. Vasenmalerei Taf. 30 Hydria aus Ruvo; auf dem Spiegel *Gerh.-Körte* V 60 läuft das Scepter des Zeus in einen blumenartig stilisierten doppelten Dreizack aus.

[4]) Auf einer in Archäol. Ztg. 1851 S. 305 ff. von *Panofka* beschriebenen und abgebildeten Vase aus Chiusi stehen drei blitzbewaffnete Götter vom Zeustypus, von denen der eine durch den Dreizack als Poseidon-Neptunus bezeichnet zu sein scheint. Panofka hat darum nicht gezweifelt, dass die drei hohen Brüder gemeint sind. Leider ist die Vase längst verschollen, und die Abbildung beruht nur auf einer Gerhard zugesandten Zeichnung. Doch beweist sowohl die Behandlung des Motivs (s. *Müller-Wernicke* Ant. Denkm. IX 1) wie die ganz unbelegbare Form der Blitze, dass eine Fälschung vorliegt.

GERHARD Über die Gottheiten der Etrusker, Akad. Abh. 1866 p. 309 A. 98 sagt: "Ausserdem scheint jedoch Herkules zuweilen den Blitz geführt zu haben: nach einer späten Kaisermünze (MÜLLER II. 165. 17), aber auch nach einer etruskischen Gemme meines Besitzes, wo er sowohl Blitz als Keule hält." Diese Gemme habe ich im Kataloge des Berliner Museums, wo die Gerhardsche Sammlung vollständig verzeichnet ist, nicht wiedergefunden, wohl aber einige, auf denen der Bogen des Hercules einem Blitz sehr ähnlich ist[1]. — Unter den Kleinbronzen steht der beliebte Keulenschwinger Hercules dem jugendlichen Blitzgotte sehr nahe: jener hat Keule und ein kleines Fell, dieser Blitz und Mantel auf dem Arm. Aber an einem Exemplare dieses Blitzgottes, das ich im Bologner Museum gesehen habe, ist der kleine flatternde Mantel offenbar durch kleine Linien als ein Fell angegeben. Ist es ein Hercules oder ein Juppiter mit Aegis[2]?

Von den neun etruskischen Blitzgöttern haben wir also nur die folgenden 6 bestimmt angeben können:

Juppiter	*tinia*
Juno	*uni*
Minerva	*menrva*
Vulcanus	*s'eϑlans*
Mars	*maris'*
Saturnus	*satres*

Über die übrigen sind nur Vermutungen möglich. Ein Gott der Unterwelt *(fulmina inferna)*. Ein jugendlicher Blitzgott *(caϑa?)*. Hercules?

---

[1]) Berlin Mus. *Furtwängler* Beschreibung N:o 317 griechische Gemme, 385 italische.

[2]) Zu der rätselhaften italischen Gemme *Furtwängler*, Die Gemmen XIX. 53, Berlin Katal. N:o 238, auf der vor einem Reiter ein Blitzbündel archaischer Form gezeichnet ist, will ich daran erinnern, dass auf einem etruskischen Spiegel ein Reiter Hercules genannt wird (*Körte* Etr. Spieg. V. 51 a *hercle pakste*). *Körte* glaubt, dass der Name irrtümlich hinzufügt sei. Ich halte es für ausgeschlossen, dass ein schreibverständiger Spiegelverfertiger den Hercules, den gewöhnlichsten Typus der etruskischen Kunst, nicht gekannt hätte; *pakste*-Pegasus ist nur als allgemeiner Name eines berühmten Pferdes aufzufassen, wie auf dem Spieg. Gerhard Taf. 235 das hölzerne Pferd *pecse* genannt wird. Hercules mit einem Pferde s. *Furtwängler*, Die Gemmen Taf. VI. 47, VIII. 59.

Die Blitze der neun Blitzgötter wurden hauptsächlich durch die Himmelsregionen, aus denen sie kamen, unterschieden. Und diese können wir durch einen Vergleich zwischen drei wichtigen Denkmälern: dem Regionensystem des Plinius, den Götterwohnungen des Martianus Capella und den Inschriften der Bronze von Piacenza, zum Teil noch bestimmen, wie ich es in meinem oben zitierten Aufsatz ausgeführt habe.

Es gab elf Manubien der Blitzgötter (s. Plin. n. h. II. 138 S. 23), und auf diese elf Manubien waren also die 16 Regionen (s. oben S. 15 ff) verteilt. Eine gleiche Verteilung ist dadurch ausgeschlossen. Wie es von Juppiter ausdrücklich bezeugt wird, dass er drei Regionen (entsprechend seinen drei Manubien) beherrschte (s. oben S. 24), so erscheinen sowohl auf der Bronze von Piacenza wie auch bei Martian viele Götternamen in mehreren Regionen[1].

Wenn wir uns fragen, woher die Etrusker diese befremdende Zahl elf geholt haben, so gibt es meines Wissens nur einen Anhalt: Serv. Georg. I. 33 *Aegyptii duodecim esse adserunt signa. Chaldaei vero undecim*, und in der Fortsetzung hören wir auch über die verschiedene Grösse der Teile: *iidem Chaldaei nolunt aequales esse partes in omnibus signis, sed pro qualitate sui aliud signum XX, aliud XL habere, cum Aegyptii tricenos esse partes in omnibus velint.* Früher hätte man dieses Zusammentreffen als einen Zufall betrachten können, jetzt aber kaum, wo man die einzigen Gegenstücke zur etruskischen Leber eben bei den Babyloniern gefunden (s. oben S. XII), und auch sonst (s. S. 31) Beziehungen zwischen Chaldäa und Etrurien festgestellt hat.

---

[1]) Auf der Bronze ausser *tinia;*
leϑn 2', *leϑns leϑms* 9, *leϑam* 17,
cilensl 14, *cilen* 15 u. 7',
ϑuflϑas 16', *ϑvf* 16 u. 1',
fuflus 5', *fufluns* 7,
tluscv 10, *tlusc* 14'.
Bei Martianus ausser Juppiter:
Lar militaris II u. IV, *Nocturnus* XVI u. I,
Favor IV u. VI, *Favores* I, *Mars* II u. VI,
Mulciber IV, *Vulcanus* V,
Genius V u. VI,
Pales VI u. VII,
'cuncti superius corrogati' VIII.

Über die Blitze der besonderen Götter sind nur wenige Notizen überliefert. Wir wissen nur, dass die Blitze des Juppiter an der roten Farbe erkannt wurden (Pseudacro Hor. Carm. I. 2. 1—4 *Omnes manubiae albae et nigrae pallida coruscatione esse dicuntur, Iovis rubra et sanguinea*), dass die Blitze des Mars zündend waren (Plin. II. 139 *A Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant, sicut cremantia a Martis, qualiter cum Volsinii oppidum Tuscorum opulentissimum totum concrematum est fulmine*), dass endlich die Erdblitze unheilbringende Winterblitze waren, die man an ihrem senkrechten Lauf erkannte (Sen. n. q. II. 49 *inferna*. Plin. n. h. II 138 *Etruria erumpere terra quoque arbitratur, quae infera appellat, brumali tempore facta, saeva maxime et exsecrabilia —. Argumentum evidens quod omnia a superiore caelo decidentia obliquos habent ictus, haec autem, quae vocant terrena, rectos*). Diese Blitze waren nach einer von Plinius (n. h. II. 139 v. supra) erwähnten Version die des Saturnus. Aber von "Coincidence des foudres avec les fêtes des diverses divinités" hätte BOUCHÉ-LECLERCQ[1] nicht mit Bezug auf diese Pliniusstelle sprechen sollen. Denn das Zusammenfallen mit dem römischen Feste Saturnalia hat nichts mit etruskischer Blitzlehre zu tun. Noch weniger kann man aus den Worten des Servius (Aen. XI 259 *constat Graecos tempestate laborasse aequinoctio vernali, quando manubiae Minervales, id est fulmina, tempestates gravissimas commovent)* schliessen, dass "Minerve tonne à l'epoque des Quinquatrus"; denn diese Worte handeln von Griechenland. Der Scholiast hat nur mit der 'etruskischen' Phrase *manubiae Minervales* glänzen wollen, und hat es auch nötig gefunden, diesen gelehrten Ausdruck selbst zu erklären: *id est fulmina*.

[1]) *Bouché-Leclercq*, Daremberg-Saglio, Dictionnaire "Haruspices" S. 20.

C.

DIE ERFORSCHUNG UND DEUTUNG DER BLITZE.

Da wir oben die Frage über die Richtung der Blitze und die Kunst, daraus die blitzwerfende Gottheit zu ermitteln, erledigt haben, so haben wir zu untersuchen, was man sonst noch bei den Blitzen beobachtet hat. Seneca erwähnt, dass die etruskische Lehre darüber nur verstreute Notizen gab, dass aber Attalus, der Stoiker, den Versuch gemacht hatte, die unsystematische etruskische Disciplin nach den Normen seiner Philosophie darzustellen: Sen. n. q. II. 48. 2. *Quae inspicienda sint*[2] *in fulgure, passim et vage dicunt, cum possint sic dividere, quemadmodum ab Attalo philosopho, qui se huic disciplinae dediderat, divisa sunt, ut inspiciant, ubi factum sit, quando cui, in qua re, quale, quantum,* und fügt hinzu: *Haec si digerere in partes suas voluero, quid postea faciam? in immensa procedam.*

Ohne diese Befürchtung Senecas zu teilen, wollen wir die von Attalus aufgestellten Gesichtspunkte verfolgen und betrachten also

I. die Blitzerscheinung *(quale);*
II. die Wirkung des Blitzes *(quantum);*
III. den getroffenen Ort oder Gegenstand *(ubi factum sit, cui);*
IV. die Zeit und die näheren Umstände, unter denen der Blitz erscheint *(quando, in qua re).*

I. Die Blitzerscheinung.

Drei Dinge hatte man hierbei zu beobachten:

1) das Blitzleuchten: *fulgur, fulgetrum, fulgetra, fulguratio,*

---

[2]) *sunt* δ E H'.

2) das Einschlagen des Blitzes: *fulgur, fulmen,*

3) den Donner: *tonus, tonitrus, tonitrua.*

Über die Bedeutung und Unterscheidung der Wörter *fulgur fulmen* etc. s. meinen Aufsatz Wölfflins Archiv 1905 S. 369 ff.

1. *Das Blitzleuchten.*

Dass man schon dem Blitzleuchten Bedeutung beimass, beweist die Stelle des Pseudacro, welche besagt, dass man an der roten *Farbe* und dem feurigen Schimmer die Blitze des Juppiter erkannte[1]. (Pseudacro Hor. Carm. I. 2. 1—4 *Omnes manubiae albae et nigrae pallida coruscatione esse dicuntur, Iovis rubra et sanguinea*). Den Text des cod. A haben alle Herausgeber als sinnlos korrigieren wollen. In einigen Handschriften ist die Konjektur *Palladis* für *pallida* versucht worden, um die Blitze der Zeustochter denen des Vaters entgegenzustellen [*palladesse* v, *palladis esse* r, *esse* cp]. Keller hat aus den auffallenden Worten *albae et nigrae* geistreich das Wort *alienigenae* = aliorum numinum gemacht. Aber dies Wort ist viel zu künstlich um das Richtige zu treffen. Einfacher wäre: Omnes manubiae al*i*ae [et] *p*igra e<t> pallida coruscatione esse dicuntur Iovis rubra et sanguinea. Aber ich bin jetzt überzeugt, dass die Lesart der Pariser Handschrift A richtig ist. Denn der Begriff *niger* ist gar nicht mit dem Blitz so unvereinbar, wie man geglaubt hat. Silius Italicus sagt IV. 431 *tum fulminis atri Spargentem flammas* und Statius gleichfalls Silv. I. 4. 64 *ne fulminis atri sit metus.* Noch einleuchtender ist der Versuch des Verrius Flaccus, das Wort *fulgus* aus *furvus* (= niger vel ater) herzuleiten: Festus M. 84 *Furvum nigrum, vel atrum. Hinc dicta furnus Furiae funus, fuligo, fulgus, fumus.* Ich glaube zwar nicht, dass diese Verfasser die etruskische Lehre vor Augen gehabt haben, in der wir einen schwärzenden Blitz,

---

[1]) Die rote Farbe wird auch von den griechischen und römischen Dichtern den Blitzen Juppiters zugeschrieben: Pindar Ol. 9. 6 Δία τε φοινικοστερόπαν. Hor. Carm. I. 2. 4 *rubente dextra.* Claudian rapt. Proserp. II. 228 *ni Juppiter — — rubri torsisset fulminis alas,* aber nicht als etwas besonders für den Blitz Juppiters, sondern für den Blitz überhaupt bezeichnendes, wie das Epitheton *rutilum* bei Val. Flacc. VII. 647 *rutilique a fulminis aesta.* VI. 56 *rutilas-alas.* Ov. Heroid. III. 64. *rutilo missi fulminis igne.*

fulmen fuscans, φολόεις, werden kennen lernen. Ich glaube auch nicht dass Pseudacro diesen Blitz gemeint hat, denn er beschreibt die Farbe, nicht die Wirkung der Blitze. Aber die angeführten Belege sind völlig genügend, um das Wort *nigrae* zu verteidigen[1]: und dass Pseudacro etruskische Weisheit darstellt, zeugt nicht nur das Wort *manubiae*, sondern auch der Umstand, dass er die Manubien des Juppiter von anderen unterscheiden will und also eine Mehrzahl von Blitzgöttern annimmt.

Es stellt sich also heraus, dass die Etrusker auch betreffs der Farben der Blitze wie öfters eine Dreiteilung gemacht haben:

manubiae albae
,, *nigrae*
,, *rubrae*

Die beiden ersten Arten hatten einen blassen Schimmer, die letzte einen feurigen. Zu dieser letzten Art scheinen aber nicht nur die Manubien Juppiters gehört zu haben, sondern auch die *fulmina* des *Mars*, welche nach Plinius *cremantia* (oben S. 49),nach Servius D. Aen. VIII 429 *rutuli ignis* waren: *cum autem (dicit) 'rutuli tris ignis' Martem (significat).*

Wir müssen annehmen, dass die römischen Augurn bei der Einholung von Auspicien *(consulere fulmen, servare de caelo)* die Blitze ohne Rücksicht darauf, ob sie einschlugen oder nicht, beobachteten (*signa impertativa:* als *signum oblativum* genügte sogar der Donner allein: s. unten). Der Beweis dafür, dass auch die etruskische Lehre schon dem blossen Blitzleuchten *(fulgetrum)* Bedeutung beimass, liegt in der Natur der Regioneneinteilung, die eben für die nicht einschlagenden Blitze von grösster Bedeutung war, während man bei den einschlagenden schwerlich immer die Region wahrnehmen konnte und darum auf die Wirkung und auf den getroffenen Ort oder Gegenstand die grösste Aufmerksamkeit richtete. Mit den eingeholten Auspi-

[1]) Übrigens brauche ich wohl kaum daran zu erinnern, dass *niger* bei weitem nicht immer schwarz bedeutet; es dient sowohl zur Bezeichnung des dunkelblauen Wassers und des dunklen Grüns der Bäume (Verg. G. IV. 126 *niger — Galaesus*. Hor. Carm. III. 27. 23 *aequoris nigri*. Verg. Ecl. VI. 54 *ilice sub nigra*. Georg. II. 258 *hederae — nigrae*. Ov. Art. am. III. 693 *nigraque myrtus* Hor. Carm. I. 21. 7 *nigris — silvis*), als auch des dunkelrothen Weins und der violetten Farbe der Blumen (Martial VIII. 56. 14 *nigra Falerna*. Verg. Ecl. 10. 39 *et nigrae violae sunt et vaccinia nigra*).

cien der Römer können wir zwar die oben S. 25 erwähnten *fulmina praesaga, consiliaria* der Etrusker vergleichen, die Juppiter von allen Regionen her aussenden konnte, aber die Einzelheiten der etruskischen Lehre sind uns in diesem Punkte unbekannt (vgl. unten S. 79 ff.).

2. *Das Einschlagen des Blitzes.*

Nur über die als Prodigia aufgefassten Blitzschläge wurden die etruskischen Haruspices von den Römern befragt; darum kennen wir aus der Praxis nur die Behandlung der einschlagenden Blitze, und auch was uns sonst von etruskischer Blitzlehre überliefert ist, betrifft vor allen diese. In den folgenden Abschnitten wird also unsere Darstellung in erster Linie diese berücksichtigen.

3. *Der Donner.*

Nicht nur den Blitz, sondern auch den Donner hielten die *römischen* Augurn für ein auspicium oblativum gravissimum, das die Auflösung der Volksversammlung bewirkte (Cic. Div. II 18. 42 *Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas*), die Auspicien vereitelte (Serv. D. Aen. IV. 161 *murmur autem caeli ad infaustum omen pertinet, quia tonitru dirimuntur auspicia*) und eine Ehe ungültig zu machen vermochte (Serv. Dan. Aen. IV. 339 *tonuisse; quae res dirimit confarreationes*). Und bei der Einholung von Auspicien beobachteten sie nicht nur die Richtung des Blitzes, sondern auch die des Donnerrollens: Schol. Veron. Aen. II. 693 *Sed fulmen, unde exoritur, id observari oportet et tonitru, ubi desinit.*| *<si sinistr>a tonat, optimum fit auspicium, si modo non posticis sed anticis evenit* [*si sinistra* nach Serv. Aen. II 54 u. Serv. D. II 693].

Auch in der *etruskischen* Divination dürfen wir dem Donner eine Bedeutung nicht absprechen. An ihm erkannte man die zweite Manubia des Juppiter (Festus 129 *Alterae quae maiores sint* (codd. *sunt*), *ac veniant cum fragore* = Serv. Aen. I. 230 *est enim fulmen quod terreat*, Serv. D. Aen. VIII. 429 *ostentatorium est quo terror incutitur;* vgl. unten Sen. n. q. II. 40. 2. und oben S. 27). Caecina hat in seiner Behandlung der etruskischen Fulgurallehre auch den Donner besprochen, denn Seneca erwähnt, jener habe darin die Formen *tonitrus* und *tonus* gebraucht, während man zur Zeit Senecas *tonitrua* sagte:

Sen. n. q. II. 56 *tonitrua nos pluraliter dicimus, antiqui autem tonitrum dixerunt aut tonum. Hoc apud Caecinam invenio, facundum virum qui habuisset aliquando in eloquentia nomen, nisi illum Ciceronis umbra pressisset.* [*qui* MURET. GERCKE; *si* trad.; *et qui* ET][1] —

Möglich ist, dass schon Cap. 27 bei Seneca Caecina entlehnt ist. Seneca unterscheidet dort *grave murmur — tonitrua venturi praenuntia imbris* und *genus acre —. hic proprie fragor dicitur, subitus et vehemens, quo edito concidunt homines et exanimantur, quidam vero vivi stupent et in totum sibi excidunt, quos vocamus attonitos* (Vgl. Serv. D. Aen. IV. 282 *a Iove —, a quo et fulmina iaciuntur quae attonitos faciunt*).

Da aber *genus acre* hier mit fast denselben Worten[2] beschrieben wird wie *genus fulminum discutiens* in c. 40, das meiner Meinung nach von Attalus stammt (s. S. 67), so sehe ich in ihm die Quelle auch für c. 27. Seneca hätte wahrscheinlich nach diesem Capitel über genera tonitruum dasselbe wie nach c. 40 über die genera fulminum schreiben können: *haec adhuc etruscis philosophisque communia sunt* (c. 41,1). Denn griechische Naturphilosophie scheint in beiden enthalten zu sein, wie Attalus überhaupt *Etruscorum disciplinam Graeca subtilitate miscuerat* (c. 50. 1).

---

[1]) *Schmeisser*, Quaest. de etr. disc. S. 25 zieht aus diesen Worten nur den falschen Schluss, dass Caecina grammatische Studien, die die ältere Sprache betrafen, getrieben hätte. Er ist durch das Wort *antiqui* in die Irre geführt worden. Dass aber Seneca wirklich die Zeit des Caecina, der ungefähr 100 Jahre vor ihm lebte, mit diesem Worte bezeichnet, können wir dadurch konstatieren, dass wir bei Varro das Wort wiederfinden, von dem Seneca sagt: *haec* (i. e. *fulgurationes*) *antiqui fulgetra dicebant.* Denn *fulgetrae* ist sicher mit Mercerus zu lesen bei Nonius 28 *Varro* περὶ κεραυνοῦ: *cognitio enim trium, fulgetrae, tonitrûm, fulguris, a fulmine orta* [*fulget et* S.]. Und *fulgetrum fulgetra* stehen parallel z. B. Plinius n. h. 2.112 *fulgetra*, 35. 96 *fulgetrum.* Die Form *tonitrus*, welche Seneca auch den 'antiqui' zuschreibt, kommt noch bei Lucret. VI. 164. Vergil Aen. 4. 122, 8.391 vor, ja sogar bei Seneca selbst: n. q. II. 11. 3 *tonitru* (v. l. *tonitruo*), 30. 1 und 2 *tonitrum* (v. l. *tonitruum*). — Ausserdem wäre der erklärende Zusatz Senecas *facundum virum* sinnlos, wenn man annehmen wollte, dass es sich hier um grammatische Studien handelte. Seneca will mit diesen Worten nur ausdrücken, dass er jene Form bei einem guten Stilisten gefunden hat.

[2]) Vgl. c. 27. 3 *talia eduntur tonitrua, cum conglobata nubes dissolvitur et eum quo distenta fuerat spiritum emittit* und c. 40. 2 *conglobatum est et habet admixtam vim spiritus coacti ac procellosi.*

In der Bilingue

CIL XI 6363 [*L. Ca*]*fatius L. f. Ste. haruspe*[*x*] *fulguriator. Cafates. Lr. Lr. nets'vis. trutnvt. frontac.*

muss *nets'vis* der dem *haruspex* entsprechende *Haupttitel* sein, weil es hier zuerst steht und in einer Inschrift Fabretti 560 ter h, t. XXX *nae. cicu* |*peϑnal*| *netsvis*' (s. DEECKE, Etr. Fo. u. Stud. V. 32) als einziger Titel erscheint[1]. Wenn auch durch die Inschrift Ga. 799 (s. TORP, Etr. Beitr. 2. 111) gezeigt wird, dass *nets* nicht dem Worte *haru-*, wenn es wirklich derselben Wz. wie *hira*, χορδή (s. SOLMSEN K. Z. 34. 2) gehört[2], entsprechen kann, dem Sinne nach müssen sie sich decken (Schlachtopfer? und Eingeweide). Dagegen repräsentiert wohl *trutnvt* denjenigen Teil der etr. Disciplin, für dessen Ausübung es keinen römischen Spezialnamen[3] gab: die *libri rituales* (s. oben S. 8 ff. Festus 285 — *quo ritu condantur urbes, arae aedes sacrentur, qua sanctitate muri* etc.). Da nun *trut*, wie es scheint, *sacer* ist (DEECKE, Etr. Fo. u. Stud. II. 53 f. V. 31. TORP, Etr. Beitr. 2.41), so wird *trutnvt* etwa dem griechischen ἱερεύς entsprechen, ein Titel, der wirklich bei Lydus de ost. C. 2. 8A Τάρχοντί τε τῷ θυοσκόπῳ καὶ Ταρχύτῳ τῷ [— — καὶ Κα]πίτωνι ἱερεῖ ebenso wie θυοσκόπος einen Haruspex zu bezeichnen scheint, und also eher für Übersetzung eines etruskischen Wortes als wie WACHSMUTH annimmt für einen sinnlosen Titel zu halten ist (Prol. in Lyd. p. XXVI: "quod autem Capito ἱερεύς a Lydo appellatur, id tanti facio").

Also muss wohl, wie auch allgemein angenommen wird,

---

[1]) Die Spezialtitel wie *prodigiator fulgur(i)ator extispex* bezeichnen verschiedene Seiten der Tätigkeit, die die Haruspices ausübten. Zwar waren verschiedene von ihnen in dem einen oder anderen Teile der Lehre besonders gewandt und berühmt (z. B. die Fulguratoren von Faesulae nach Silius VIII. 477), aber besondere Priester für diese Spezialfunktionen gab es nicht.

[2]) Diese Etymologie ist doch gar nicht als sicher anzusehen. Die Annahme, dass *haru(spex)* ein Fremdwort ist, wird dadurch gestützt, dass dies Wort in den Inschriften sehr verschieden geschrieben wird (*arespex arresp. arusp. harusp.*) Und so ist immer noch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass *haru* mit dem babylonischen Worte HAR-*kabittu* 'Leber' zu verbinden ist (*Boissier*, Memoire de la Societé de Linguistique de Paris XII. S. 35).

[3]) *Prodigiatores* werden die Haruspices nur insofern genannt, als sie die römischen Prodigien deuten. Dies war aber nur eine Seite der zu den libri rituales gehörenden Tätigkeiten, denen zum Teil die der Augures und Pontifices entsprechen.

frontac mit *fulguriator* identisch sein; natürlich muss es als Lehnwort aufgefasst werden, nicht aus dem Griechischen, sondern wahrscheinlich aus dem Oskischen (vgl. die osk. Inschr. F. 28 79 t. LV *tanas: niumeriis: frunter*). Zu meiner Annahme (S. 14), dass die Blitzlehre nicht der ursprünglichste Teil der etruskischen Disciplin ist, stimmt es vorzüglich, dass man zur Bezeichnung deselben ein Lehnwort benutzt hat. Anderseits scheint *frunter*, nach der erwähnten oskischen Inschrift zu urteilen, der Haupttitel bei den Oskern gewesen zu sein und also die Blitzschau den wesentlichsten Teil der oskischen Divination ausgemacht zu haben. Jedenfalls besagt aber das Wort *frontac*, dass die Etrusker bei ihren Weissagungen auch den Donner berücksichtigt haben, und wir dürfen nicht der βροντοσκοπία des Nigidius[1] bei Lydus de ostentis c. 27—38 schon des Titels wegen unbedingt alles Etruskische absprechen (wie Waschsmuth Prol. in Lydum p. XXXVI. Müller Etr. II177). Ob die Etrusker schon aus dem blossen Donner geweissagt haben, können wir nicht entscheiden.

II. Die Stärke und Wirkung des Blitzes.

Nach der Wirkung des Blitzes unterschied man die Dreizahl:

I. *genus quod terebrat*,
II. ,, *quod discutit*,
III. ,, *quod urit aut fuscat*.

[1]) Zwar genügen die übrigen Gründe, die Wachsmuth a. a. O. p. XXXVIII sq. vorgebracht hat, um die Autorschaft des Nigidius für die erwähnte Partie bei Lydus in Abrede zu stellen, und das hier waltende (ägyptische und chaldäische) Prinzip, nur nach Monaten und Tagen zu weissagen, kann mit der verwickelten Kunst der offiziellen etruskischen Blitzdeuter nichts gemein haben. Aber dass Lydus den Namen des Nigidius ganz aus der Luft gegriffen hat, glaube ich nicht. Nig. hat durch sein Buch *augurium privatum* (Gellius VII. 6. 10) gezeigt, dass er die nicht Eingeweihten praktisch belehren wollte; — vielleicht ist im Privatleben der Donner von grosser Bedeutung gewesen —; und er war abergläubisch und originell genug, um eine Art "Bauernpraktik" aus verschiedenen Doktrinen zusammenzuschreiben. Eine solche Contamination erkennen wir in dem *fulgurale Labeonis* bei Lydus noch ganz deutlich, in dem die etruskischen Elemente nicht ganz verwischt sind (s. unten). In dem *tonitruale Nigidii* wäre es verlorene Mühe, Etruskisches im Detail ausscheiden zu wollen. (Über einzelne Reste s. *Swoboda* Reliquae; Nigidii p. 32). Nur die einstmalige Existenz eines an die etruskische Lehre sich anlehnenden tonitruale Nigidii wage ich nicht anzuzweifeln.

Die Belege sind folgende:

Sen. n. q. II. 40. 1 *fulminum genera sunt illa: quod terebrat* [1], *quod discutit, quod urit.*

quod terebrat subtile est et flammeum, cui per angustissimum fuga est ob sinceram et puram flammae tenuitatem.

2. *quod dissipat conglobatum est et habet admixtam vim spiritus coacti ac procellosi: itaque illud fulmen per id foramen, quod ingressum est, redit et evadit; huius late sparsa vis rumpit icta, non perforat.*

3. *tertium illud genus quod urit, — igneum magis est quam flammeum; — nullum quidem sine igne fulmen venit, sed tamen hoc proprie igneum dicimus quod manifesta ardoris vestigia imprimit, quod*[2] *aut urit aut fuscat*[3]. 4. *tribus modis urit; aut afflat et levi iniuria laedit aut comburit aut accendit.* — 6. *nunc ad id transeo genus fulminis, quo icta fuscantur; hoc aut decolorat aut colorat.*

Festus 352 *Trisulcum fulgur — aut incendit a<ut discutit aut te>rebrat.*

Serv. D. Aen. VIII 429 *fulmen trisulcum est: aut enim <t>erebrat <aut> incendit[ur] aut dis<cuneat>.*

[*gerebat* cod. F, *terebrat aut* corr. Schmeisser Quaest de etr. disc. 27; *inceditur* cod. F, corr. Mascivius; *incendit<et>ur<it>* Schmeisser nach cod. T; doch ist dies nur Tautologie; *disclina* cod. F, *dissipat* Mascivius; *discuneat* schlage ich nach cod. T vor: *fulgus quod tangit, fulgur quod incendit et urit, fulmen quod cuneat id est findit.* Denn ohne Grund ist das ungewöhnliche Wort *cuneat* hier nicht gewählt worden. Falsch haben Schoell und Thilo die Stelle zu ergänzen versucht,

Schoell: *a<ffla>t enim terebrat incendit <ut ait Caecina de Etrusca> disc<ip>lina,*

Thilo: — *aut <afflat ut testatur Etruscorum de fulguratura> disc<ip>lina* (cf. Georg. I 332 *disclina*); denn dadurch würde — abgesehen von der ungeeigneten Form (*Etruscorum de fulguratura libri* kann man sagen, aber nicht *Etrusc. de fulguratura disciplina*) und der Unwahrscheinlichkeit eines solchen

---

[1]) *terebrat* A ϑ λ (P) Z, *terrebat* P[1], *terebat* H[1] B O, *tenebrat* ε F.

[2]) "*quo* vel *quia*" Gercke.

[3]) *aut urit et fuscat aut fuscat* ε, *urit fuscat* Δ.

Zusatzes nach den Worten *alii volunt* — die Dreizahl verschwinden. Dass nämlich *afflat* dasselbe genus wie *terebrat* bezeichnet, erhellt aus]

Serv. Aen. II. 649 *tria sunt fulminum genera: est quod adflat* (I), *quod incendit* (III), *quod findit* (II).

Serv. Aen. I 230 *est enim fulmen quod terreat* (II), *est quod adflet* (I) —; *est quod puniat* (III).

Comm. Bern. Lucan. I 151 *tria sunt genera fulminum, unum afflatorium* (I) *tantum ut Verg. (2.649) — —, aliud quod incendit* (III), *tertium quod transfigit* (II) *<ut> item Verg. transfixo pectore flammas'.*

Nur aus übertriebenem Erklärungseifer[1] führt Serv. D. Aen. I. 43 vier Arten an *(quidam volunt fulminum genera quattuor esse: unum quod dicitur disiiciens idemque fragosum, alterum transfigens, tertium corripiens, quartum infigens).* Diese Arten hat der Scholiast selbst erfunden, indem er die Worte des Vergilius, die er erklären wollte, benutzte (Vgl. Serv. Aen. VIII 429 *Austro vento* s. oben S. 36).

Die drei etruskischen Blitzarten begegnen uns auch bei Isidorus Orig. 13. 9. 2 *Tria sunt nomina eius* (fulminis) *fulgor, fulgur et fulmen. Fulgor quia tangit, fulgur quia incendit et urit, fulmen quia findit;* er hat nur willkürlich die Erklärungen dazu benutzt, die drei Worte fulgor, fulgur und fulmen auseinander zu halten. Das erste genus heisst hier *quod tangit.*

Über diese physische Einteilung der Blitze sagt Seneca n. q. II 41 *Haec adhuc Etruscis philosophisque communia sunt,* und diese Angabe können wir zum Teil noch kontrollieren: Aristoteles gibt Meteor. III. 1. 7. folgendes System, das auch bei Stob. Ecl. I 29. 1 = Arii Did. ep. 12 s. *Diels* Doxogr. 452 und bei Lydus de mensibus III 52—53 ed. Wuensch c. 175 u. 178 zu finden ist:

---

[1]) *Quadrifidum* nennt Valerius Flaccus I. 662 nach Langen absichtlich den Blitz des Salmoneus, der einen noch kräftigeren Blitz als *fulmen trisulcum* des Juppiter führen wollte. Gelehrte Speculation wie bei Servius begegnet uns bei Schol. Stat. Theb. III 321 *trisulca pro quadrisulca, quia fulmen ex quattuor consistit: aqua igni nube vento.*

1. τυφών, πνεῦμα ἄπυρον,
2. πρηστήρ, „ ἡμίπυρον καὶ ἀθρόον,
3. κεραυνός, „ διάπυρον,
   a) ἀργής, κεραυνὸς ταχέως διάττων, οὐκ ἐπικάων διὰ τὴν λεπτότητα καὶ τὸ τάχος,
   b) ψολόεις, κεραυνὸς βραδύτερος, αἰθαλώδης,
   c) σκηπτός, „ ὅσ κατασκήπτει εἰς τὴν γῆν.

Die Arten τυφών, πρηστήρ, κεραυνός begegnen uns auch bei Anaxagoras (Diels Doxographi 368) Chrysipp (369) und Straton (370), κεραυνός u. πρηστήρ bei Demokrit (369). Die ganze Liste erscheint noch bei Arrianus dem Physiker Stob. ecl. 29. 2 ed. Wachsm. I S. 235 und in der Pseudoaristotelischen Schrift περὶ κόσμου (IV395), die auf Posidonius zurückgeht[1].

Die drei etruskischen Blitzarten: *genus quod terebrat, quod discutit, quod urit aut fuscat* können wir teilweise wenigstens unter diesen griechischen erkennen. Denn dem *genus terebrans*[2] entsprechen zweifelsohne die ἀργῆτες, dem *genus* (urens aut)] *fuscans* die ψολόεντες (so mit Recht Müller Etr. II 180, während Ideler ad Arist. Meteor. II p. 260 sie entschieden falsch mit dem *genus quod discutit* gleichgestellt hat). Müller a. a. O. identifiziert auch die σκηπτοί mit *genus discutiens:* die πρηστῆρες sind vielleicht das *genus urens.* Diese vier Arten, die den etruskischen zu entsprechen scheinen, sondert auch Lydus de ostentis c. 44 ab: ἀργῆτας σκηπτούς πρηστῆρας ψολόεντας, und fügt dann die nicht gemeinsamen Arten hinzu: τυφῶνες, ἐκνεφίαι, αἰγίδες, ἑλικίαι. Aber während das Bruchstück de mensibus III 52.53 die griechische Lehre nach Aristoteles gibt, schöpft er hier aus Quellen, in denen schon Griechisches und Etruskisches vermengt ist (Labeo-Apuleius), und wir dürfen aus seiner Darstellung höchstens schliessen, dass sein Autor mit diesen griechischen Wörtern die etruskischen Blitzarten wiedergegeben hat. Ob wir aber wirklich berechtigt sind, die σκηπτοί mit dem *genus discutiens*, die πρηστῆρες mit dem *genus*

---

[1]) s. *Zeller* Philos. III. 1³ p. 647 A. *Fr. Malchin*, De auctoribus quibusdam, qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt, Diss. Rostock 1893 p. 25 f. *Capelle* Die Schrift von der Welt Neue Iahrbb. 1905, 529 ff.

[2]) Sen. n. q. II 40. 1 *quod terebrat subtile est et flammeum, cui per angustissimum fuga est ob sinceram et puram flammae tenuitatem.*

urens zusammenzustellen, ist unsicher. Denn σκηπτός wird als gemeinsamer Name für alle einschlagenden Blitze angegeben[1]; und wenn auch einmal ein πρηστήρ als ein zünderer Blitz erwähnt wird (Xen. Hell. I. 3 1 ὁ νεὼς ἐνεπρήσθη, πρηστῆρος ἐμπεσόντος), so werden bei der Systematisierung πρηστῆρες immer nur als ἡμίπυροι bezeichnet, und ihr Hauptmerkmal ist die heftige Gewalt des πνεῦμα (*spiritus conglobatus* Sen. n. q. II. 37. 4), das den gewaltigen Donner hervorruft. Darum sind diese πρηστῆρες eher mit dem genus discutiens zu vergleichen:

Pseudarist. de mundo IV. 395 ἐὰν δὲ ἡμίπυρον ᾖ, σφοδρὸν δ'ἄλλως καὶ ἀθρόον. Zeno bei Diog. Laert. VII. 153 νέφος περισχισθὲν πυρὶ μετὰ πνεύματος. Anaxag. Plut. Plac. Phil. III. 3 τῷ δὲ νεφελομιγεῖ τὸν πρηστῆρα.

Sen. n. q. II. 40. 2 *quod dissipat conglobatum est et habet admixtam vim spiritus coacti ac procellosi* —: *huius late sparsa vis rumpit icta, non perforat.* — Doch das dem *dissipat-rumpit* entsprechende Wort ῥήγνυσι ist nur bei Arrian zu finden und zwar nur wie eine beiläufige Bemerkung zu κεραυνός (Arrian. Stob. ecl. (704) Wachsm. I S. 235 κεραυνὸς δὲ ὅτι πνεῦμα ἐστιν, ἀπὸ τῶνδε τεκμηριῶσαι παρέχει· ῥήγνυσί τε ἐστιν ἃ—).

In der Dreiteilung τυφών, πρηστήρ, κεραυνός ist aber τυφών sicher nicht mit dem klaren, flüchtigen *genus terebrans*[2], identisch, sondern entweder ein Sturmwind oder ein Sturmblitz (Zeno nennt ihn sogar nach Diog. Laert. VII. 153 κεραυνὸν πολὺν, βίαιον καὶ πνευματώδη ἢ πνεῦμα καπνῶδες, Anaxag. sagt nach Plut. Plac. Phil. III. 3 τῷ δὲ πολυσωματέρῳ πυρὶ τὸν τυφῶνα). Der etruskischen Lehre am nächsten stehen vielleicht die Ausführungen des Arrian in der Fortsetzung des oben angeführten Fragments. Hier wird wenigstens *genus urens* ausdrücklich neben *genus fuscans* erwähnt (ἔκαυσαν), auch ist eine Dreiteilung offenbar zu erkennen, aber es fehlen die dem *genus discutiens quod rumpit icta* genau entsprechenden Worte, und genus fuscans wird mit dem genus ἡμίπυρον zusammengestellt:

---

[1]) Der Verfasser der Schrift de mundo IV. 395 sagt, nachdem er die Dreizahl κεραυνός, πρηστήρ τυφών erwähnt hat: ἕκαστον δὲ τούτων κατασκῆψαν εἰς τὴν γῆν σκηπτὸς ὀνομάζεται.

[2]) s. S. 59 A. 2.

Arrian. Stob. Ecl. ed. Wachsm. I S. 237 (608) (genus urens) καὶ δὴ ὅσοι μὲν μὴ πάντῃ ὀξέως ἐκπεσόντες ὕλῃ ἐνέτυχον καυσίμῳ, ἔκαυσάν τε αὐτὴν ὑπὸ τῇ διατριβῇ καὶ αὐτοὶ κατεσβέσθησαν τῷ ἔργῳ.

(genus ἡμίπυρον, fuscans) ὅσοι δὲ ξὺν πολλῷ τῷ τάχει κατέσκηψαν, οὗτοι πρὶν ἐκκαῦσαι διῇξαν, ὥστε ἡμίπυρα ἔστιν ἃ ὑπολελεῖφθαι ἀπ' αὐτῶν · οἱ δὲ καὶ αἰθαλώσαντες μόνον διῆλθον.

(genus terebrans) οἱ δὲ ἔτι καὶ τῶνδε ὀξύτεροι οὐδὲ ἐν ἐξεργάσασθαι ἔφθασαν, ἀλλὰ ἀραιᾷ μὲν ὕλῃ εἰ καὶ πάνυ καυσίμῳ ἐντυχόντες διεχώρησαν μόνον · ἀντιτύπῳ δὲ εἰ πελάσειαν ἐνσχεθέντες κατειργάσαντό τε αὐτὴν καὶ διέφθειραν · ὥστε κυτίδος μὲν ξύλου μαλθακοῦ ἀψάμενοι διῇξαν, ἀπαθῆ ἀπολιπόντες · τὸ δὲ χρυσίον ἔτηξαν τὸ ἐνόν, ὅτι ἐσχέθησαν ἐν τῷ χρυσίῳ. καὶ χιτῶνα ἤδη οὐκ ἔκαυσαν, ἀλλὰ ἐτρύχωσαν μόνον· καὶ διὰ μὲν κεράμου διῆλθον, τὸ δὲ ἐνὸν ἐν αὐτῷ διεφόρησαν. τούτων ξυμπάντων οἱ μὲν λαμπροὶ ἀργῆτες · ὅσοι δὲ καταιθαλώσαντες τὰ πελάσαντά σφισιν ἐπαύσαντο, οὗτοι δὴ ψολόεντες ἐπὶ τῷ ἔργῳ ἐκλήθησαν. (S. 238) καὶ οἱ μὲν εὐθείᾳ κατασκήψαντες εἰς τὸ ἔμπαλιν τῇ αὐτῇ εὐθείᾳ ἀνῇξαν · οἱ δὲ ἐκ πλαγίου ἐμπεσόντες πρὸς ἴσην γωνίαν ἄνω ἀναφέρονται.

Es wäre nun möglich, dass die Schriften der griech. Philosophen, wenn sie besser erhalten wären, die Übereinstimmung noch vollständiger bezeugen würden. Aber glaublicher ist es, dass in Etrurien die griechischen Kenntnisse vereinfacht und die Erklärungen verflacht worden sind. Ja, dies scheint mir sogar in den Excerpten des Plinius noch deutlich zu Tage zu treten.

Plinius n. h. II. 137 *Fulminum ipsorum plura genera traduntur. Quae sicca veniunt, non adurunt sed dissipant, quae umida, non urunt sed infuscant. Tertium est, quod ciarum vocant, mirificae maxime naturae, quo dolia exhauriuntur intactis operimentis nulloque alio vestigio relicto. Aurum et aes et argentum liquatur intus, sacculis ipsis nullo modo ambustis ac ne confuso quidem signo cerae. Marcia princeps Romanarum icta gravida, partu exanimato, ipsa citra ullum aliud incommodum vixit.*

Plinius sagt zwar erst im folgenden (§ 138), dass er die etruskische Lehre darstellt; aber das Wort *dissipant*, welches

das typisch-etruskische zweite *genus quod discutit* bezeichnet, bezeugt, dass er schon in dieser Partie einem Etruskologen folgt. Und wie ungriechisch seine Erklärungen sind, leuchtet sogleich ein: *quae sicca veniunt non adurunt sed dissipant, quae umida, non urunt sed infuscant!* Die Begriffe *sicca* und *umida* gehören zwar der griechischen Philosophie an, aber sie bezeichnen in dieser die Stoffe, aus denen Regen und Blitz entstehen (z. B. Posidonius sagt bei Sen. n. q. II. 54 *e terra terrenisque omnibus pars umida efflatur, pars sicca et fumida: haec fulminibus alimentum est, illa imbribus*, Aristoteles bei Sen. n. q. II. 12. 4 *terrenus vapor siccus est et fumo similis, qui ventos fulmina tonitruaque facit. aquarum halitus humidus est et in imbres et nives cedit*)[1]. Aus der grösseren oder geringeren Geschwindigkeit hatte die griechische Philosophie die zündende oder nicht zündende Kraft der Blitze erklärt — bei Plinius sind aber die Blitze selbst trocken oder feucht geworden!

Ferner der wunderbare, schnell hindurchdringende Blitz *(genus terebrans)* wird bei den Griechen und bei Seneca wie Plinius durch fast dieselben Beispiele erläutert (Arist. Meteor. III. 1. 7. Sen. n. q. II. 31; 53. Arrian. u. Plin. s. unten). Er bringt Metalle zum Schmelzen, ohne die hölzerne oder lederne Umhüllung zu beschädigen, er schöpft den Inhalt aus, ohne die Gefässe zu verletzen. Die Griechen erklären diese Erscheinung so, dass der schnelle Blitz lockere Materie ohne Schaden durchschneidet, dagegen alles, was Widerstand leistet, beschädigt (Arist. Meteor. III. 1, 7 τὰ μὲν ἀντιτυπήσαντα πάσχει τι, τὰ δὲ μὴ οὐδὲν). Bei Plinius n. h. II 137 wird als eine Erscheinung derselben Art das Wunder erwähnt, dass eine schwangere Frau selbst unversehrt blieb, ihre Leibesfrucht dagegen vom Blitze getötet wurde. Der Satz lautet also bei ihm ganz allgemein, dass der Blitz das

[1]) Den Worten des Plinius steht zwar die originelle Ansicht des Epigenes näher, welcher nach Sen. n. q. VII. 4. 3 lehrte, dass *fulgurationes* und *fulmina* von verschiedenem Stoffe gebildet waren: *aquarum enim et omnis humidi evaporatio splendores tantum caeli citra ictum minaces movet: illa autem calidior siccíorque terrarum exhalatio fulmina extundit.* Aber Plinius sagt ja, dass die *fulmina* selbst 'humida' sind.

Innere treffen kann, ohne die Aussenteile zu beschädigen[1]; die Erklärung aber kommt nicht in Betracht.

Aber der Vergleich zwischen den Fragmenten des Arrianus bei Stobaeus und der Darstellung des Plinius gibt noch interessantere Resultate.

Das ganze Kapitel 50 bei Plinius ist nur eine Umschreibung des Inhaltes eines Arrianfragmentes.

Arrian. Stob. Wachsm. I S. 238 πλεῖστοι δὲ ἦρος καὶ μετοπώρου καὶ ἅμα βιαιότεροι περί τε πλειάδος καὶ ἀρκτούρου ἐπιτολήν, ὅτι ἐν κινήσει καὶ παθήμασι πολυειδέσιν ὁ ἀὴρ τῇδε τῇ ὥρᾳ ἐστίν, οἷα δὴ οὔτε ὑπὸ κρύει πεπηγὼς οὔτε ὑπὸ τῷ θερινῷ ἡλίῳ ἐκκεκαθαρμένος. Τοιγάρτοι καὶ ἐν χώραις ὅσαι νιφετώδεις καὶ ψυχραὶ καὶ ὅσαι αὖ κεκαυμέναι ὑπὸ ἡλίῳ <εἰ> κατασκήπτουσιν, οἱ κατασκήψαντες ἐν θαύμασιν ἀναφέρονται, καθάπερ ἐν Κελτοῖς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις.

Plin. n. h. II 135 *Hieme et aestate rara fulmina contrariis de causis, quoniam hieme densatus aer nubium crassiore corio spissatur, omnisque terrarum exhalatio rigens ac gelida quicquid accipit ignei vaporis exstinguit. quae ratio inmunem Scythiam et circa rigentia a fulminum casu praestat, e diverso nimius ardor Aegyptum, siquidem calidi siccique halitus terrae raro admodum tenuisque et infirmas densantur in nubes. Vere autem et autumno crebriora fulmina, corruptis in utroque tempore aestatis hiemisque causis, qua ratione crebra in Italia, quia mobilior aer mitiore hieme et aestate nimbosa semper quodammodo vernat vel autumnat.*

Der Anfang des folgenden Kapitels bei Plinius ist den Worten des Arrian äusserst ähnlich:

Arrian. Stob. Wachsm. 237 κεραυνῶν δὲ πολλαὶ ἰδέαι τε καὶ ὀνόματά εἰσιν.

Plin. n. h. II. 137 *Fulminum ipsorum plura genera traduntur.*

Die angeführten Beispiele für die Macht des wunderbaren Blitzes stimmen beinahe in den Worten überein:

---

[1]) Dasselbe sagt Lydus de ostentis c. 44. 172 A nach Apuleius: τὰ μὲν ἔνδον ἔτηξε, τὰ δὲ ἔξωθεν ἔσωσε. — — Μαρκίας δὴ ἐκείνης τῆς Κάτωνι τῷ τελευταίῳ συνοικησάσης . ἐμπεσὼν γὰρ αὐτῇ κεραυνὸς ὁ λεγόμενος ἀργὴς ἤτοι λαμπρὸς αὐτὴν μὲν παντελῶς ἐφύλαξεν ἀβλαβῆ, τὸ δὲ ἐν αὐτῇ διεφόρησεν etc.

Arrian. 237 κυτίδος μὲν ξύλου μαλθακοῦ ἀψάμενοι διῆξαν ἀπαθῆ ἀπολιπόντες· τὸ δὲ χρυσίον ἔτηξαν τὸ ἐνὸν —. καὶ χιτῶνα ἤδη οὐκ ἔκαυσαν, ἀλλὰ ἐτρύχωσαν μόνον· καὶ διὰ μὲν κεράμου διῆλθον, τὸ δὲ ἐνὸν ἐν αὐτῷ διεφόρησαν.

Plin. n. h. II. 137 —"*dolia exhauriuntur intactis operimentis nulloque aio vestigio relicto. Aurum et aes et argentum liquatur intus, sacculis ipsis nullo modo ambustis ac ne confuso quidem signo cerae*[1].

Endlich ist auch die Benennung dieses Blitzes beiden gemeinsam:

Arrian. 227 οἱ μὲν λαμπροὶ ἀργῆτες — ἐκλήθησαν.

Plin. n. h. II 137 *tertium est quod clarum vocant;* Müller Etr. II 179 A. 85[2] hat sich also geirrt, wenn er glaubte, dass Plinius den ἀργὴς κεραυνὸς, über dessen Bedeutung die Griechen selbst niemals klar waren, den aber Aristoteles τὸν ταχέως διάττοντα nennt, fehlerhaft mit *clarum* fulmen übersetzt hat. Arrianus benutzt nämlich das Wort λαμπροὶ, obgleich er dieselbe Erklärung wie Aristoteles gibt (οἱ δὲ ἔτι καὶ τῶνδε ὀξύτεροι). Übrigens entspricht wohl das Wort *purus* bei Seneca dem *clarum* des Plinius (Sen. n. q. II. 40. 1 *ob sinceram et puram flammae tenuitatem*). Vgl. Lydus de ost. c. 44 ὁ λεγόμενος ἀργὴς ἤτοι λαμπρός.

Man möchte nun annehmen, Plinius habe den Arrian direkt benutzt, obgleich er ihn in dem Autorenverzeichnis nicht erwähnt; dieser Annahme stehen aber sowohl die *fulmina sicca, umida* wie auch die beigefügten römischen Beispiele entgegen. Ausserdem finden wir eine Lehre, die Plinius ausdrücklich als etruskisch angibt, bei Arrian wieder.

Plin. n. h. II, 138 *Etruria erumpere terra quoque arbitratur, quae infera appellat — —. Argumentum evidens, quod omnia e superiore caelo decidentia obliquos habent ictus, haec autem quae vocant terrena rectos.*

[1]) Seneca gibt auch dies Beispiel: n. q. II 31. 1 *loculis integris conflatur argentum*, stimmt aber im folgenden mehr mit Aristoteles überein: Meteor. III. 1. 8. ἀσπίδος ἤδη τὸ μὲν χάλκωμα ἐτάκη . τὸ δὲ ξύλον οὐδὲν ἔπαθε. Sen. n. q. II. 31. 1 *manente vagina gladius ipse liquescit. et inviolato ligno circa pila ferrum omne destillat.*

[2]) "Plinius — verwirrt die Sache, indem er *clarum fulmen* übersetzt, und dieses doch als das *terebrans*, den flüchtigsten Blitz, beschreibt."

Arrian W. 238 καὶ οἱ μὲν εὐθείᾳ κατασκήψαντες εἰς τὸ ἔμπαλιν τῇ αὐτῇ εὐθείᾳ ἀνῆξαν, οἱ δὲ ἐκ πλαγίου ἐμπεσόντες πρὸς ἴσην γωνίαν ἄνω ἀναφέρονται.

Nicht nur die Unterscheidung von Blitzen schrägen und geraden Laufs ist dem Arrian mit der etruskischen Disciplin gemeinsam, sondern auch die Lehre des *reditus fulminis*, die wir oben (S. 16. 17) als etruskisch erkannt haben (z. B. Plin. n. h. II 143 *unde venerint fulmina et quo concesserint. optimum est in exortivas partes redire*).

Arrian steht also, wie wir schon oben bemerkt haben, unter den Griechen, die wir kennen, der etruskischen Lehre am nächsten. Aber die Annahme, dass er selbst der Vermittler zwischen griechischer Philosophie und etruskischem Aberglauben gewesen sei, ist schon durch das Zeugnis bei Photius Bibl. Cod. 250 fin., dass er die weissagende Kraft der Wundererscheinungen geleugnet und bekämpft hat, ausgeschlossen. Und seine Lebenszeit können wir nicht mit solcher Sicherheit bestimmen, dass Schlüsse über die Zeit der griechisch-etruskischen Beziehungen daraus zu ziehen wären. Bei Photius Bibl. Cod. 250 fin. wird er zwar in den Auszügen aus dem Buche des Alexandriners Agatharchides[1] 'de mari rubro' als Verfasser eines Werkes περὶ κομητῶν φύσεώς τε καὶ συστάσεως καὶ φασμάτων erwähnt und müsste demnach vor Agatharchides (etwa 250—160 v. Chr.) gelebt haben. Aber dass in dieser Zeit ein griechischer Verfasser Namens Arrianos existiert hat, ist so befremdend, dass wir uns fragen müssen, ob nicht die ihn betreffende Stelle bei Photius, die ganz am Schlusse der Auszüge aus Agatharchides steht, von diesen selbst zu trennen ist.[2] Aus der Glosse bei Suidas über einen Arrianos gewinnen wir meines Erachtens nichts:

Suidas I p. 557 Ἀρριανός, ἐποποιός, μετάφρασιν τῶν Γεωργικῶν τοῦ Βεργιλλίου ἐπικῶς ποιήσας· Ἀλεξανδριάδα· ἔστι δὲ κατὰ τὸν Μακεδόνα ἐν ῥαψῳδίαις εἴκοσι καὶ τέτταρσιν· εἰς Ἄτταλον τὸν Περγαμηνὸν ποιήματα. Suidas erzählt also, dass ein Arrian die Georgica Vergils übersetzt, ein Epos auf Alexander den Grossen und Gedichte auf Attalos von Pergamon verfasst

[1]) Über ihn s. *Pauly-Wissowa* Realenc. und *Prächter* Hierokles der Stoiker S. 112 ff. [2]) S. Nachträge.

hat. Meineke Anal. Alexandr. p. 370 f. hat den Satz aufgestellt: "Attalum Pergameneum si carminibus suis celebravit, huius eum aequalem fuisse consentaneum est", und vermutet darum, dass Suidas aus zwei verschiedenen Verfassern Namens Arrianos einen gemacht hat. Um konsequent zu sein, hätte er auch einen dritten Arrianos, einen Zeitgenossen des Alexander, annehmen müssen; und dieses scheint wirklich Knaack (bei Pauly-Wiss. Realenc. Arrianos 8.) gemeint zu haben, wenn er sagt: "Offenbar sind mehrere Dichter gleichen Namens durcheinander geworfen." Diese Annahmen schweben ganz in der Luft.

Jedoch dass der Physiker Arrian vor Plinius gelebt hat und indirekt von ihm benutzt worden ist, ist wegen der erwähnten Übereinstimmungen höchst wahrscheinlich[1]. Ja, er soll sogar nach den letzten Untersuchungen Capelle's (Hermes XL 1905 633 f.) vor Poseidonios gelebt haben, der ihn stark benutzt habe[2]. Und wenn wir auch nicht seine Zeit genau bestimmen können, so bietet er doch, da er sicher nicht lateinischen oder etruskischen Quellen gefolgt ist, sondern griechische Philosophie darstellt, ein festes Zeugnis der etrusko-griechischen Beziehungen. Die griechische Philosophie scheint sich aber in dem hier behandelten Punkte von Aristoteles bis Poseidonios nicht viel geändert zu haben —: die Auszüge aus Arrian sind zwar ausführlicher als die übrigen, aber bestimmte Abweichungen oder Neuerungen können wir in ihnen nicht konstatieren. Dass schon zu der Blütezeit der etruskischen Disciplin die erwähnten griechischen Elemente aufgenommen waren, bezeugt ja der von Caecina abhängige Seneca mit den Worten n. q. II 41 *Haec adhuc etruscis philosophisque communia sunt.* Aber noch deutlicher geht dies aus

---

[1]) Plinius erwähnt einmal (Ind. auct. l. VII) als Quelle den Agatharchides, der den Arrian excerpiert haben soll. Aber nach dem oben Gesagten ist darauf nichts zu geben.

[2]) Zu vergleichen wäre der Name des kretensischen Dichters Ῥιανός (2. Hälfte des 3. Iahrh.). — *A. Fick* schreibt in seinem soeben erschienenen Werk 'Vorgriechische Ortsnamen' S. 23 u. 100 diese ungriechische, aber in ganz Kleinasien häufige, Namensbildung auf — ανός der vorgriechischen Bevölkerung zu und rechnet hierher auch das Wort Τυρρηνός, — ᾱνός (eig. Τυρσανός von τύρσις Turm?)

der Darstellung des Verrius hervor (Festus 129 s. S. 25); denn hier sind, wie wir schon oben gefunden haben, diese den Etruskern und Griechen gemeinsamen physischen Beobachtungen mit der echt etruskischen Lehre von den 3 Manubien Juppiters in engste Verbindung gesetzt worden.

Oder hat Verrius selbst diese Verbindung zu stande gebracht? Man möchte es vielleicht glauben, wenn man den Text des Seneca vergleicht. Denn dieser legt erst die physische Einteilung dar (c. 40) und sagt "insofern stimmen die Etrusker und die Philosophen überein", dann fügt er als speziell etruskisch die Lehre über die 3 Manubien Juppiters hinzu (c. 41). Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber ein anderes Resultat; denn am Schlusse des c. 41, wo er die Manubien Juppiters schildert, sagt er *ignis enim nihil esse quale fuit patitur*, und doch hat er hier nicht erwähnt, dass die dritte Manubie *ignea (= genus quod urit)* ist. Caecina hat also, ebenso wie Verrius, das *genus igneum* mit der dritten Manubie identifiziert, Seneca hat den Zusammenhang zerrissen, seine Spuren aber nicht ganz verwischt. — Ja, ich glaube sogar, dass er das ganze c. 40 nicht aus Caecina, sondern aus Attalus geschöpft hat. Ihn lobt er nämlich besonders wegen der genauen Systematisierung (c. 48. 2 *Quae inspicienda sint in fulgure, passim et vage dicunt, cum possint sic dividere, quemadmodum ab Attalo — divisa sunt.* 50. 1 *Quanto simplicior divisio est, qua utebatur Attalus noster*), während sich die Worte *passim et vage dicunt* auf Caecina beziehen, der die rein etruskische Lehre repräsentierte. Nur dem Attalus dürfen wir darum die subtile Systematisierung des c. 40 zuschreiben[1]. — Auf ganz dieselbe Weise gibt Seneca

[1]) Zu demselben Schlusse führt uns eine Betrachtung des Anfangs dieses Kapitels: *Primo omnium non sunt fulminum genera sed significationum. nam fulminum genera sunt illa* etc. Mit diesen Worten scheint Seneca nämlich die in dem vorhergehenden Kap. nach Caecina angeführten *genera fulgurum* zu kritisieren *(consiliarium, auctoritatis* und *status)* und zu sagen, dass diese vielmehr *genera significationum* seien, während er die wirklichen *genera fulminum* in c. 40 darstellt *(quod terebrat, quod discutit, quod urit)*; es ist aber nicht wahrscheinlich, dass er dem Caecina gerade das entnommen hat, was er seiner Einteilung entgegenstellt. Caecina hat, so weit wir aus den Citaten sehen können, nicht einmal das Wort fulmen, sondern immer das der religiösen Sprache eigene Wort fulgur benutzt (s. meinen Aufsatz 'Fulgur, fulmen und Wortfamilie' in Wölfflins Archiv XIV 1905 S. 374. 377.

in c. 49 die Darstellung Caecinas, in c. 50 die des Attalus: Wir dürfen darum nicht c. 40 für Darstellung rein etruskischer Lehre halten, weil Attalus seine Darstellung "graeca subtilitate miscuerat" (Sen. c. 50)[1]. Caecina können wir eher bei Verrius kennen lernen. Dass er aber selbst die griechischen Elemente in die etruskische Lehre von den drei Manubien eingeführt hat, halte ich nicht für glaublich. Seneca hält alles, was Caecina gibt, für echt-etruskisch und in keinem Punkte können wir beweisen, dass er mit seiner Annahme Unrecht hat.

Auf die drei Manubien Juppiters bezieht sich auch die von Verrius nach einem Graecus mitgeteilte Lehre, dass 'maior manubia vincit': Festus 214. *Peremptalia fulgura Graecus*[2] *ait vocari, quae superiora fulgura ut portenta vi sua peremant duobus modis, prioribus tollendis, aut maiore manubia, ut tertia secundae, secunda primae cedat. nam ut omnia superentur fulgure, sic ictum fulgur manubiis vinci).* Und hier ist meiner Meinung nach der Anfang der oben erwähnten etruskischen Lehre: man hat an der verschiedenen Stärke die drei Manubien Juppiters erkannt, dann aber nach griechischen Vorbildern die näheren Beschreibungen gegeben und hat so unter dem dritten genus zwei Species *quod urit aut fuscat* zusammenfassen müssen.

III. Der getroffene Ort oder Gegenstand.

Der Ort oder Gegenstand, der von dem Blitze getroffen wurde, hatte eine besondere Bedeutung für seine Auslegung, ja bei der Ausdeutung der Blitzprodigien der Römer eine so grosse, dass alles andere in den Hintergrund getreten zu sein scheint. Da die Haruspices nämlich bei diesen erst nachträglich befragt wurden, so konnten ihre unmittelbaren Beobachtungen der Himmelsregionen, der Richtung, der Farbe nicht in

---

[1]) Es ist vielmehr das oben S. 59 erwähnte griechische System mit Anpassung an etruskische Distinktion. So ist *genus terebrans vel afflans* (ἀργής) an die Stelle des τυφόν getreten, aber doch unter dem *genus igneum* ein *fulmen quod afflat* beibehalten.

[2]) *Thewr.* 266, 23 liest *Grapus* †.

Betracht kommen. Grosse Männer wie Sulla waren vorsichtig genug, eigene Hofharuspices in ihre Umgebung aufzunehmen (— auf unmittelbarer Beobachtung des Haruspex beruht die ihm gegebene Deutung Plin. n. h. II. 144 *Ideo cum a prima caeli parte venerint et in eandem concesserint, summa felicitas portenditur, quale Sullae dictatori ostentum datum accepimus*—). In Rom wurde aber ein festes Collegium haruspicum erst in der letzten Zeit der Republik eingerichtet.

1. *Fulmina fatidica, bruta, vana.*

Attalus hat bei Seneca folgendes etrusko-griechische System gegeben: Sen. n. q. II 50. 1 *ex fulminibus quaedam sunt, quae significant id, quod ad nos pertinet, quaedam aut nihil significant aut id, cuius intellectus ad nos non pertinet.* — — 51 *nihil significant fulmina aut id, cuius notitia nos effugit, ut illa, quae in vastum mare sparguntur aut in desertas solitudines; quorum significatio vel nulla est vel perit.* Das etruskische System scheint mir bei Plin. n. h. II. 113 erkenntlich zu sein, wenn auch da nicht ohne Zusätze: *hinc bruta fulmina et vana, ut quae nulla veniant ratione naturae. His percuti montes, his maria, omnesque alios irritos iactus. Illa vero fatidica ex alto statisque de causis ex suis venire sideribus.* Der Satz 'ex suis venire sideribus' verrät hier dieselbe Quelle, aus der Plinius die mit Astrologie vermischte Darstellung etruskischer Lehre in § 139 geschöpft hat[1]. Das Wort *fatidica* benutzt er auch da: *vocant (Etrusci) et familiaria — fatidica.* Für etruskisch halte ich also die Unterscheidung von

fulmina fatidica, quorum significatio ad nos pertinet,
,, *bruta*, quorum significatio nulla est,
,, *vana*, quorum significatio perit.

Diese Einteilung beruht aber auf dem Princip, dass nur diejenigen Blitze Bedeutung haben, die beobachtet worden sind, oder mit anderen Worten dass die Zeichen in der Hand des Beobachtenden liegen. Der aus der römischen Augurallehre bekannte Satz: *auspicium observantis est: ad eum ita-*

[1]) Darüber s. meine Arbeit »Die Götter des Martianus Capella etc.« Kap. V.

que pertinet, qui in ea direxit animum (Sen. n. q. II 32, 6) ist also auch etruskisch. Diese Meinung spricht Plinius noch deutlicher aus, — denn aus Beispielen etruskischer Deutung schliesst er n. h. 28. 17 *ostentorum vires et in nostra potestate esse ac, prout quaeque accepta sint, ita valere.* Dann fügt er dieselbe Lehre der röm. Auguren hinzu: *in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, qui quamque rem ingredientes observare ea negaverint.* Wir dürfen aber Plinius nicht wörtlich so auffassen, dass alle Blitze, die ins Meer einschlagen, fulmina vana sind, sondern nur diejenigen quae pereunt, d. h. die nicht beobachtet werden. Dass es auch für die Meerblitze besondere Vorschriften gab, schliesse ich aus Lydus de ostentis Fulgurale Labeonis c. 47 B εἰ δὲ ἐπὶ θαλάσσῃ, τὸν τόπον ἐπιτηρεῖν δεῖ, καθ' οὗ φέρεται ἡ φλόξ. πάντως γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος, καὶ οὐχ αὐτὸς μόνος ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κλίμα ἢ πολέμῳ ἢ πειρατῶν δόλοις ταραχθήσεται, denn in dieser Stelle erkenne ich wie in der Fortsetzung (s. unten S. 71) etruskische Lehre.

2. *Öffentliche Plätze. Fulmina regalia.*

Am meisten bekannt unter allen sind die Blitze, welche das Forum oder andere politisch wichtigen Plätze einer Stadt trafen, *fulmina regalia*, deren Geschichte bis auf die graue Vorzeit zurückgeht und bei denen sogar nach dem Siege des Christentums die Befragung etruskischer Haruspices unter gesetzlichem Schutze fortlebte[1]. Die Ausdeutung derselben ist auch ein bezeichnendes Blatt in der Geschichte der etruskischen Disciplin. Der Name sagt uns, dass es ein Blitz war, der den König anging "aus der Zeit, da noch Könige allen Staaten vorstanden" (Müller Etr. II. 107), und *fulmen regale* hat wahrscheinlich bedeutet *f. quod regi vel regno minatur.* Aber Caecina definiert (bei Seneca n. q. II. 49): *regalia, cum forum tangitur vel comitium vel principalia urbis liberae loca, quorum significatio regnum civitati minatur.*

Diese Auslegung ist nicht, wie Müller (Etr. II 167 A. 11)

[1]) Cod. Theod. XVI. 10. 1 *si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspicibus requiratur.*

meint, eine falsche Worterklärung, sondern bezeichnet eine Akkommodation der Haruspices an die Zeitverhältnisse, indem sie mit den guten Patrioten Roms gegen die andrängende Alleinherrschaft gemeinsame Sache machten[1]. Ein noch späteres Stadium, in dem der Schrecken vor dem Königtum schon längst geschwunden war, repräsentiert die Erklärung im Fulgurale Labeonis bei Lydus, de ostentis c. 47 ff., nach der diese Blitze innere Parteiungen und Umwälzungen verkünden, (c. 47 C. εἰ δὲ ἐν πολιτικῷ ἢ δημοσίῳ κατενεχθείη τόπῳ, ἐμφυλίους τε πολέμους καὶ στάσεις καὶ τοῦ πολιτεύματος ἀνατροπὴν δηλοῖ · αὐτὸν δὲ τὸν τόπον, καθ' οὗ ἐξαιρέτως φέρεται, οὐκ ἀλλοιώσει μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν αὐτῷ τύχην παντελῶς ἀναβάλῃ.) Diese Deutung scheint nämlich echt etruskisch zu sein und erinnert an die Wirkung der dritten Manubie des Juppiter (*'mutat statum publicum et privatum* Sen. n. q. II. 41), während die übrigen Deutungen derselben Blitzart nur nach den Zodiakalzeichen symbolisch frei angepasst sind: wenn die Sonne im Zeichen der Zwillinge steht δύο δέ τινες κατὰ τῆς βασιλείας ἐπαναστήσονται, wenn im Krebs θηρία ἑρπετά, wenn im Skorpion νεανίας ἀναιδὴς τῆς βασιλείας ἐπιλάβηται. WACHSMUTH hat sich verleiten lassen, weil die übrigen Bücher des Lydus nichts deutlich Etruskisches enthalten, auch dem Buche Labeos, Cap. 47—52, dieses Element abzuerkennen. Aber hier handelt es sich um eine wirkliche Vermengung. Etruskische Sitte war es, nach dem Blitzschlage und dem getroffenen Ort oder Gegenstand zu

---

[1]) So erklärt *Schmeisser* Die etruskische Disciplin Progr. Liegnitz 1881 S. 10 n der Hauptsache richtig die Worte Caecinas. Aber dass nur die Auslegung, nicht auch der Name, wie *Schmeisser* zu glauben scheint, aus dieser späten Zeit stammt, erhellt aus den *exta regalia* (Festus 289 M.), welche *honorem* als etwas Gutes den Mächtigen verhiessen, und deren hohes Alter durch einen Vergleich mit der Inschriftsprache der babylonischen Leber, in der *rex* eine grosse Rolle spielt, sichergestellt wird. Siehe A. *Boissier* Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine Genève 1899; Choix des textes relativs à la divination assyro-babylonienne Genève 1905 S. 82 f. Zu vergleichen ist übrigens die ähnliche Wendung in dem von Cicero erwähnten responsum haruspicum § 40 *qua re ad unius imperium redeant pecuniae* und in dem Tonitruale Nigidii bei Lydus p. 61, 10 ἐὰν βροντήσῃ, εἰς ἕνα τὴν πάντων δύναμιν ἐλθεῖν φράζει· οὗτος δὲ ἔσται τοῖς πράγμασι ἀδικώτατος. Dieselbe Furcht vor dem König kommt hier zum Ausdruck, und auch diese Antwort gehört der Zeit Caecinas an.

urteilen, ägyptische und chaldäische nur nach der Zeit. — Wie wenig es aber dem Verfasser gelungen ist, diese beiden Elemente mit einander zu verschmelzen, zeigen uns die Zusätze beim Zeichen des Löwen καθ' οἵου δήποτε τόπου, beim Steinbock ἐφ' ὃν ἂν κατενεχθείη τόπον, und die Stellen, wo er den Ort gar nicht erwähnt (ἐν παρθένῳ, ἐν ζυγῷ, ἐν ὑδροχόῳ, ἐν ἰχθύσι). Auch ist nicht, wie Wachsmuth Prol. in Lydum p. XXXVI behauptet, fulmen regale die einzige Spur von etruskischer Disciplin in dieser Partie. Die Worte c. 47 κεραυνὸς ἐνσκήπτων ἐπὶ γῆς εἰ μὲν δένδρῳ ἐμπέσοι, τηρεῖν δεῖ ποίῳ τούτῳ stimmen gut mit Serv. Aen. II 16 *Fulminata abies interitum dominae significat* überein. Für etruskische Weisheit halte ich darum die Fortsetzung bei Lydus: καὶ εἰ μὲν ἀμπέλου, καθάψεται, ἐλάττωσις ἔσται τοῦ οἴνου, εἰ δὲ ἑτέρου τινὸς τῶν δένδρων, τὴν ἐξ ἐκείνου καρπῶν ἔνδειαν παραδηλοῖ. In dem nächsten Zeichen, dem Stier, finden wir dagegen dieselbe freie symbolische Umdeutung wie bei dem fulmen regale: εὐκαρπίαν τοῖς κατ' αὐτὸ καρποῖς σημαίνει · τῷ δὲ γένει τῶν βοῶν ἐπιβλαβὲς τὸ σημεῖον τοῦτο. Ja, ich glaube, dass wir überhaupt, da wo der Ort bei Labeo zum ersten Mal erwähnt wird, etruskisches Gut haben. Mit den Worten εἰ δὲ καθ' ἱεροῦ πέσῃ — — κεραυνός, τοῖς ἐνδόξοις τοῦ πολιτεύματος καὶ τοῖς περὶ τὴν βασιλείαν αὐλὴν ὁ κίνδυνος ἐνσκήψει (c. 47. 178 A.) kann man die ähnliche Wendung in der Antwort der Haruspices bei Cic. de har. resp. § 40 vergleichen: *ne patribus principibusque caedes periculaque creentur.* Auch die detaillierte Darstellung, wie die Blitze, die auf Mauern treffen, nach der Wirkung und der Region gedeutet werden (c. 47 C u. D πρὸς ποῖον ἀφορῶντος κέντρον), ist wohl etruskischen Ursprungs (s. S. 75 f.), während es in dem Zeichen des Stiers kurz heisst: οὐ καλὸν τοῖς βοσκήμασιν (c. 48 C).

Mit dem *fulmen regale* einer Stadt vergleicht Müller Etr. II. 167 mit Recht den Blitz, der in das Praetorium eines Lagers einschlug und die Eroberung des Lagers und den Untergang der Vornehmsten zu bedeuten hatte (Dionys. IX. 6. 5 ἐπειδὴ τὸ βέλος εἰς ὑπάτου σκηνὴν κατέσκηψεν, ἐν ᾗ τὸ στρατήγιον ἐνῆν, καὶ πᾶσαν αὐτὴν ἄχρι τῆς ἑστίας ἠφάνισεν, ὅλῃ προσημαίνειν τὸ δαιμόνιον τῇ στρατιᾷ τοῦ χάρακος ἔκλειψιν βίᾳ κρατηθέντος καὶ τῶν ἐπιφανεστάτων ὄλεθρον).

3. *Tempel und heilige Plätze.*

Wenn ein Blitz in einen Tempel gefahren war, wurde in den uns bekannten Beispielen die blitzwerfende Gottheit nicht nach der Himmelsregion, sondern nach dem Tempel selbst bestimmt. So wurde ein Blitz, der in den Tempel der Juno einschlug, als von ihr gesandt angesehen und musste durch die Matronen gesühnt werden. (Liv. 27. 37. 7 *tacta de caelo aedis in Aventino Iunonis reginae; prodigiumque id <ad> matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque divam placandam esse* etc. a. 207 a. Chr.) Der Satz MÜLLERS Etr. II. 167 "so wurden wahrscheinlich alle Blitze in die Häuser der Götter nach Maasgabe der Inhaber gedeutet", wird durch die Worte eines Vergiliuserklärers bestätigt, dass nämlich der Gott, wenn er zürnte, mit seinen Blitzen das, was ihm heilig war, traf (Iunii Philargyrii expl. in Verg. Buc. I 17 (rec. 2) *Proscriptione a Sulla Romanis inlata dicuntur vastationes quercui ingestae, quae in tutela Jovis fiebat; quando peccaret quis in Iovem, ipse percutiebat quercum*). Ähnlich sagt Pseudacro Hor. Carm. I 12. 59—60 *secundum pontificum et aruspicum documenta, qui dicunt numquam fieri fulmina nisi in lucis pollutione aliqua alienis*[1] — Aber wenn auch Blitze in Tempel unter den römischen Prodigien die häufigsten sind, so ist uns über die *Deutung* nur die oben erwähnte Notiz aus Fulgurale Labeonis bei Lydus c. 47 überliefert: εἰ δὲ καθ' ἱεροῦ πέσῃ κεραυνός, τοῖς ἐνδόξοις τοῦ πολιτεύματος καὶ τοῖς περὶ τὴν βασιλείαν αὐλὴν ὁ κίνδυνος ἐνσκήψει. Mit dem nicht näher bestimmten ἱερὸν ist wohl hier das Staatsheiligtum der drei Gottheiten, das in jeder etruskischen Stadt erforderlich war, gemeint (Serv. Aen. I 422), und die Deutung steht der des fulmen regale nahe. Dass aber die Blitze besonders verhängnisvoll waren, wenn sie geschlossene Tempel trafen, erhellt aus dem unten erwähnten Beispiele Jul. Obs. 44.

---

[1]) Vgl. Zosimus hist. nov. II. 1 τούτῳ (Valerio) πρὸ τῆς οἰκίας ἄλσος ἦν ἐκ δένδρων μεγίστων . τούτων πεσόντος κεραυνοῦ καταφλεχθέντων ἠπόρει πρὸς τὸ ἐκ τοῦ κεραυνοῦ σημαινόμενον. — διὰ τῶν μάντεων ᾔει. τῶν δὲ διὰ τοῦ τρόπου τῆς τοῦ πυρὸς πτώσεως ὅτι θεῶν ἐστὶ μῆνις τεκμηραμένων —.

4. *Geschlossene und zum zweiten Male getroffene Räume. Fulmina atterranea et obruta.*

Unter den Blitzarten, die Seneca n. q. II. 49 nach Caecina erwähnt, begegnen uns 49. 2 *atterranea quae in cluso fiunt.* Die dunklen Worte werden durch ein Beispiel aus Livius erläutert. Als nämlich im J. 102 v. Chr. der verschlossene Tempel des Juppiter von einem Blitze getroffen wurde, suchten die zu Rate gezogenen Haruspices dessen Sühnmittel zu verheimlichen, weil ihnen selbst und ihren Kindern Untergang drohte (Jul. Obsequens 44. *Aedes Iovis clusa fulmine icta. cuius expiationem qui primus monstraverat Aemilius Potensis aruspex praemium tulit, ceteris celantibus, quod ipsis liberisque exitium portenderetur.*). *Clusa*, wofür Müller Etr. II. 8 A. 27 mit Heinsius und Oudendorp *Clusii* einsetzen will, wird durch die Worte Senecas *in cluso fiunt* geschützt. Für diesen Ausdruck will Gercke a. h. l. *inclusa feriunt* schreiben. Aber sprachlich wird die einstimmig überlieferte Lesart durch Pseudacro Hor. carm. I. 12. 59—60 (s. oben S. 73) gesichert, der zeigt, dass man *fulmen in aliquo loco fit* anstatt *locus aliquis fulmine feritur* sagen kann. Und wenn vollends *atterranea* richtig ist, so können wir wohl den Namen nur so verstehen, dass es eine besondere Art von den Erdblitzen (Sen. n. q. II. 49. 3 *inferna, cum e terra exilivit ignis*) ist, die nach Plinius, wie der bei Obsequens erwähnte Blitz, besonders unheilbringend sind (Plin. n. h. II. 139). Wenn also der Blitz nicht von aussen, sondern von innen kommt, so ist der Ausdruck *quae in cluso fiunt* ganz natürlich. Aber die Überlieferung schwankt hier: *atterranea* I^1, *adterranea* E *atterrauca* B, *alteranea* K, *aterterranea* J^2; dagegen *atertanea* HOPZ, *attertanea* F, *attertauca* A. Und dieser Ausgang *-ertanea* führt auf das Wort *opertanea*, das wir bei Martianus Capella (I § 45 *Favores opertanei*[1] = *involuti*) in der etruskischen Lehre finden. Es würde sowohl dem Sinne entsprechen wie auch zu dem folgendem Worte *obruta* gut passen. Sachlich ist auch zu vergleichen die Darstellung etruskischer Blitzdeutung bei Lucr. VI 83 *quo pacto per*

[1]) s. meinen Aufsatz Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza S. 2 A. 4.

loca septa Insinuarit et inde ut extulerit se, wo aber nicht an Erdblitze gedacht ist.

Unheilbringend waren gewiss auch die in Verbindung mit diesen Blitzen bei Seneca erwähnten *obruta, quibus iam prius percussa nec procurata feriuntur* (Sen. n. q. II 49. 2). Nur etymologische Spielerei ist es, wenn eine Variante bei Pseudacro Hor. a. p. 471 das Wort *bidental* als *locus bis fulmine tactus* auslegt *(Aliter: id quod bis fulmine percussum est, bidental appellatur; hoc expiari non potest).* Dieselben Worte begegnen uns bei Porphyrio Hor. a. p. 471 mit der richtigen Lesart *Iovis* für *bis*. Aber dass die zweimal getroffenen Plätze schwieriger zu sühnen waren, ist selbstverständlich.

5. *Mauern und Pforten.*

Neben den Tempelblitzen spielen die Blitze, durch welche Mauern und Pforten getroffen wurden, in den römischen Prodigienberichten eine grosse Rolle. Die Mauerlinie stand ja nach etruskischem Ritus für Städtegründung, dem auch die Römer gefolgt waren, auf geweihtem Boden *(pomerium*[1]*)* und war darum heilig[2]; nur die Eingänge waren profan. Als im J. 249 v. Chr. die Mauer und ein Thurm in Rom vom Blitze getroffen wurden, wurden nach Beratung der sibyllinischen Bücher ludi Tarentini aufgeführt (Censorinus d. d. n. XVII. 8; Scholia Horatiana ad carm. saeculare v. 8). Sonst sind uns nur ausserrömische Beispiele solcher Blitze überliefert, bei denen immer die normale Sühnung d. i. die der Pontifices genügte (s. unten). In keinem Falle ist die Befragung der etruskischen Blitzdeuter bei einem in die Mauern eingeschlagenen Blitze bezeugt, und es ist darum natürlich, dass wir von römischer Seite keine Deutung dieser Blitze kennen, da die Pontifices die Blitze nur zu sühnen, nicht zu deuten vermochten. Aber ich habe schon S. 72 angedeutet, dass ich den auf solche Blitze bezüglichen Abschnitt bei Lydus mit MÜLLER[3] für ein Fragment aus der etruskisch

[1]) Liv. I. 44. 4 *locus quem—consecrabant*. Plut. Rom. 11. Gellius n. a. XIII. 14. 1.

[2]) Cic. nat. III 94 *muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis*. Fest. 278 *sanctum murum*, 285 *qua sanctitate muri*. Plut. Rom. 11 τεῖχος ἱερὸν πλὴν τῶν πυλῶν. Qu. Rom. 27 τεῖχος ἱερόν. Zonar. 7. 15 σάκρα γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις τὰ τείχη. Cai. Dig. I. 8. 1, Inst. 2. 8 *sanctae quoque res, veluti muri et portae*. Weiteres darüber s. *Valeton* Mnemos. XXIII. 72 A. 1.

[3]) *Müller* Etrusk. II. 167 A. 15.

en Lehre halte: de ostentis cap. 47 C Fulgurale Labeonis: εἰ δὲ ἐπὶ τείχους πέσῃ, βλάψῃ δὲ μηδὲν, πολεμίων ἔφοδον σημαίνει· εἰ δὲ διαφθείρῃ τοῦ τείχους μέρος τι, σκοπητέον, κατὰ ποίου τινὸς μέρους καὶ πρὸς ποῖον ἀφορῶντος κέντρον τὸ τῆς διοσημασίας γένοιτο· ἐξ ἐκείνου γὰρ πάντως τοῦ κλίματος πολεμίους ἀναμένειν δεῖ κατὰ τοῦ τείχους. Es sind dieselben schlichten Deutungen aus den Verhältnissen heraus, die wir im Folgenden bei den Haruspices wiederfinden werden; und dass gerade auf die Richtung viel geachtet wurde, scheint ein echt etruskischer Zug zu sein.

6. *Verschiedene Gegenstände.*

Der getroffene Gegenstand gab oft selbst die Deutung. Ein Blitz, der in die Columna rostrata vor dem Tempel des Juppiter auf dem Capitol fuhr, versprach neue Eroberungen, weil diese ja mit Kriegsbeute geschmückt war (Liv. 42. 20. 1: 172 a. Chr. *Columna rostrata in Capitolio — tota ad imum fulmine discussa est. ea res prodigii loco habita ad senatum relata est; patres et <ad> haruspices referri et decemviros adire libros iusserunt — —. 4 haruspices in bonum versurum id prodigium, prolationemque finium et interitum perduellium portendi responderunt, quod ex hostibus spolia fuissent ea rostra, quae tempestas diiecisset*).

Kurz vor dem Tode des Augustus wurde der erste Buchstabe des Namens Caesar unter seinem Bilde auf dem Capitol durch einen Blitz weggerissen. *C* ist *centum*, *aesar*[1] das etruskische Wort für Gott. Also sagten die Haruspices, dass Augustus nach hundert Tagen Gott sein würde (Sueton. Augustus 97 *Sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est centum solos dies posthac victurum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus vocaretur.* Cass. Dio 56. 29).

Aus der späteren Kaiserzeit werden uns ähnliche Deutungen erzählt: Script. hist. aug. (Peter) II Maximinus iunior 30. 2 *lanceola sic fissa est fulmine, ut tota etiam per ferrum finderetur (scind. M) et duas partes faceret. quando dixerunt haruspices duos imperatores non diuturnos ex una domo isdem*

[1]) *Müller*, Etr. I. 83 A. 1 und 500. *Torp*, Etr. Beitr. 1, 84; 2, 42—43

nominibus futuros —; II Tacitus 15. 1 *Horum statuae — deiectae fulmine —. quo tempore responsum est ab haruspicibus quandoque ex eorum familia imperatorem Romanum futurum — qui det iudices Parthis et Persis* etc.; II Probus 24. 2 *cum imago Probi in Veronesi ita fulmine icta esset, ut eius praetexta colores mutaret, haruspices responderunt huius familiae posteros tantae in senatu claritudinis fore, ut omnes summis honoribus fungerentur).*

7. *Personen.*

Auf die Person, die vom Blitze getroffen wurde, kam viel an. Als einmal die Tochter eines römischen Ritters vom Blitze erschlagen wurde, erklärten die Haruspices, dass dieser Blitzschlag den Jungfrauen (Plut. Q. R. 83 sagt ταῖς ἱεραῖς παρθένοις) und dem Ritterstande infamia verkündige, weil die Jungfrau selbst entblösst (*obscenum in modum nuda* Oros. V. 15. 21) und der Schmuck des Rosses verletzt wurde (Obsequens 37: 114 a. Chr. *P. Elvius eques Romanus Romanus a ludis Romanis cum in Apuliam reverteretur, in agro Stellati filia eius virgo equo insidens fulmine icta exanimataque, vestimento deducto inquinibus, exerta lingua, per inferiores locos ut ignis ad os emicuerit. responsum infamiam virginibus et equestri ordini portendi, quia equi ornamenta dispersa erant*)[1]. Dem Kaiser Julianus rieten die Haruspices vom Vormarsche dringend ab, als ein Soldat mit Namen Jovianus vom Blitze getötet wurde. Der hohe Name des Soldaten war für die Auslegung von besonderer Bedeutung: der Blitz war von Juppiter selbst geschleudert, ein *fulmen consiliarium* (s. unten S. 78), quod dissuadet vel suadet (Amm. Marc. XXIII. 5. 12 *Iovianus nomine miles de coelo tactus cum duobus equis concidit —. 13. eoque visu harum rerum interpretes arcessiti interrogatique etiam id vetare procinctum fidentius affirmabant, fulmen consiliarium esse monstrantes —. ideoque hoc nimis cavendum, quod militem celsi nominis cum bellatoriis iumentis extinxit —*).

Dass die etruskischen Haruspices je nach dem Stande, Alter etc. der betreffenden Menschen verschiedene Deutungen vor-

[1]) Die Prophezeiung bewährte sich sogleich: Plut Q. R. 83 fin. ἐμήνυσε βαρβάρου τινὸς ἱππικοῦ θεράπων τρεῖς παρθένους τῶν ἑστιάδων — συνούσας πολὺν χρόνον ἀνδράσιν.

gebracht haben, erhellt am deutlichsten aus einem Fragmente, das der Extispicin gehört:

Festus p. 289 *regalia exta appellantur, quae potentibus insperatum honorem pollicentur: privatis et humilioribus hereditates; filio familiae dominationem.* Aber auch in der Blitzlehre ist dasselbe Prinzip erkennbar. Besonders tritt der Begriff *princeps, principes,* da die etruskische Divination ebenso wie die chaldäische aristokratisch war, stark hervor:

Serv. Dan. Aen. II 649 *sane de fulminibus hoc scriptum in reconditis invenitur, quod si quem principem civitatis vel regem fulmen afflaverit et supervixerit, posteros eius nobiles futuros et aeternae gloriae.* Cf. Cic. Har. resp. § 40 *ne — patribus principibusque caedes periculaque creentur.* Macrob. Sat. III. 7. 2 *portendi imperatori — — principi —.*

Auf die von Servius erwähnte etruskische Lehre zielt auch das Wort *princeps* bei Plin. n. h. II. 137 *Marcia princeps Romanarum*[1] *icta gravida, partu examinato, ipsa citra ullum aliud incommodum vixit.*

Über die bei Servius vorkommende glückliche Deutung des Blitzes, wenn jemand den Blitzschlag überlebte, s. S. 90.

IV. Die Zeit und die näheren Umstände, unter denen der Blitz erscheint.

1. *Genus consiliarium, auctoritatis* und *status.*

Nach der Absicht und dem Vorhaben der Person, die den Blitz beobachtete oder von ihm getroffen wurde, macht Caecina (Sen. n. q. II. 39) die oben stehende Einteilung, die wir auch bei Servius (Aen. VIII. 524) wiederfinden.

a. *Genus consiliarium* rät zu einem beabsichtigten Unternehmen oder rät davon ab (Sen. n. q. II 39.1 *consiliarium ante rem fit sed post cogitationem, cum aliquid in animo versantibus aut suadetur fulminis ictu aut dissuadetur.*) Ein

---

[1]) *Romanarum* R² P, — *orum* R¹ T "An matronarum?" *Detlefsen,* der Plin. 8. 119 *principes feminas* vergleicht. '*principis Romanorum* <*avia*>' Urlichs. "Cum nemo umquam uti nunc res est expediturus sit, quomodo femina aliqua dici possit princeps Romanarum, — magnam in hoc loco corruptelam inesse puto" *Sillig.* Die Worte *princeps* (quaedam) *Romanarum* für "eine vornehme Römerin" sind wohl vom Standpunkte der etruskischen Deutung formuliert worden.

Beispiel von einem solchen Blitze haben wir soeben (S. 77) bei Amm. Marc. XXIII. 5. 12 gefunden, wo die Haruspices, weil ein Soldat vom Blitze getroffen wurde, dem Kaiser Julianus von dem beabsichtigten Ausrücken des Heeres abrieten. Vgl. oben S. 25—26.

b. *Genus auctoritatis* billigt oder verwirft, was geschehen ist (Sen. l. l. *auctoritatis est, ubi post rem factam venit, quam bono futuram malove significat,* Servius l. l. *quod evenit re gesta, quod probet*). Zu diesem Genus müssen wir also auch rechnen:

fulgura **attestata** oder *renovativa*, die einen vorhergehenden Blitz oder ein Wunderzeichen bestätigen (Sen. n. q. II. 49. 2 *attestata, quae prioribus consentiunt.* Festus ep. 12 *adtestata dicebantur fulgora, quae iterato fiebant, videlicet significationem priorum adtestantia.* Festus 289 *renovativum —, cum ex aliquo fulgure functio fieri coepit, si factum est simile fulgur, quod idem significat);*

fulgura **peremptalia,** die die Wirkungen vorhergehender Zeichen aufheben (Sen. l. l. *peremptalia quibus tolluntur priorum fulgurum minae.* Festus 245 *quae superiora fulgura ut*[1] *portenta peremunt id est <t>ol<l>unt*[2], und das auf zweierlei Art: entweder vereitelt ein neuer Blitz nur die Nachwirkung eines vorher erschienenen, oder bekommt er selbst Geltung, wenn er nämlich ein Blitz höheren Ranges (maior manubia) ist (Festus 214 *duobus modis, prioribus tollendis, aut maiore manubia, ut tertia secundae, secunda primae cedat. Nam ut omnia superentur fulgure, sic ictum fulgur manubiis vinci.* Vgl. Sen. n. q. II. 34. Hierauf zielen auch die dunklen Worte des Plinius n. h. II. 141 *an peremptura sint fatum aut apertura prius alia fata*). Aber diese Rangstufe kennen wir vor allem[3] von Juppiters 3 Manubien, auf die Festus deutlich hinweist, da er eben 3 erwähnt. Also ist auch die Lehre von der Überlegenheit der Blitze über andere Ostenta sicher etruskisch (Festus a. a. O.

---

[1]) *Ut* ist nicht mit *Müller* in *aut* zu ändern sondern "sowohl als auch" zu deuten, wie in der Fortsetzung *votorum ut sacrificiorum.*

[2]) Cod. *olunt*, corr. *Müller.*

[3]) Ausserdem gibt es nur die Notiz des Serv. Dan. Aen. I 42 *cum (Minerva) de numero minorum sit qui fulmen habent.* S. oben S. 33.

ut omnia superentur fulgure), und wahrscheinlich ist Caecina die Quelle Senecas gewesen auch für II. 34 *summam esse vim fulminis iudicant, quia quicquid alia portendunt, interventus fulminis tollit, quicquid ab hoc portenditur, fixum est nec alterius ostenti significatione mutatur*[1].

c. *Genus status* kommt unerwartet mit Drohung, Versprechen oder Warnung, wenn man mit keiner bestimmten Arbeit beschäftigt ist und an nichts Bestimmtes denkt (Sen. n. q. II. 39 *status est, ubi quietis, nec agentibus quicquam nec cogitantibus quidem, fulmen intervenit et aut minatur aut promittit aut monet. hoc monitorium vocat* (sc. Caecina). Serv .a. a. O. sagt unrichtig *tertium statum est* für *status*). Die Drohung ist entweder ernstlich gemeint oder nicht (Sen. n. q. II. 49. 1 **pestifera** *quae mortem exiliumque portendunt;* ibidem **dentanea**[2] *quae speciem periculi sine periculo adferunt;* Serv. D. Aen. VIII 429 **ostentatorium** *est quo terror incutitur*), das Versprechen entweder aufrichtig oder trügerisch (Sen. l. l. **fallacia** *quae per speciem alicuius boni nocent);* die Warnung kann einer drohenden Gefahr gelten (Sen. l. l. **monitoria,** *quibus docetur quid cavendum sit*) oder auch einem begangenen Versehen (Sen. l. l. **postulatoria,** *quibus sacrificia intermissa aut non rite facta repetuntur.* Fest 245 **postularia** *fulgura, quae votorum ut*[3] *sacrificiorum spretam religionem desiderant*). Derartig ist das einzige responsum haruspicum, das noch erhalten ist, obgleich es nicht bei Blitzprodigien gegeben worden ist (Cic. Har. resp. § 20 *Postiliones esse Iovi Saturno Neptuno Telluri dis caelestibus,* § 9 *loca sacra et religiosa profana haberi,* § 37 *sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque*). Der Zusammenhang in der etruskischen Disciplin zwischen der Deutung der Blitze und der der übrigen Ostenta, d. h. zwischen den *libri fulgurales* und *l. rituales,* wird dadurch bezeugt.

Der Haupteinteilung der römischen Augurallehre in *auspicia impetrativa* und *auspicia oblativa* entsprechen einiger-

[1]) *minuitur* Δ.

[2]) Für *dentanea* hat *Schmeisser* Quaest. de etrusca disciplina, Vratisl. Diss. ac. 1872 S. 27 nach Servius *ostentatorium* (s. oben) *ostentanea* vorgeschlagen, und *Gercke* hat die Konjektur aufgenommen. Ich stelle das Wort mit *bidentalia* zusammen, wie ich unten ausführen will.

[3]) s. oben S. 79 A. 1.

massen die zwei Arten der jetzt behandelten Dreiteilung: *genus consiliarium* und *genus status*. Dass aber diese beiden Einteilungen sich nicht decken, geht wohl am besten daraus hervor, dass das einzige Beispiel eines fulmen consiliarium, das uns überliefert ist (s. oben S. 79), kein signum impetrativum war, sondern vielmehr nach römischen Begriffen ein s. oblativum.

2. *Fulmina perpetua, finita, prorogativa.*

Nach der Dauer und Gültigkeit unterschieden sich nach Seneca (Caecina) und Plinius diese Arten.

Sen. n. q. II. 47 *Huic illorum divisioni non accedo: aiunt aut perpetua esse fulmina aut finita aut prorogativa. perpetua, quorum significatio in totam pertinet vitam, nec unam rem denuntiat, sed contextum rerum per omnem deinceps aetatem futurarum complectitur. haec sunt fulmina, quae prima accepto patrimonio et in novo hominis aut urbis statu fiunt. Finita ad diem utique respondent. Prorogativa sunt, quorum minae differri possunt, averti tollique non possunt.* 48. 1 *privata enim fulgura negant ultra decimum annum, publica ultra tricesimum posse differri* [*prorogativa* JLZ, in den übrigen Hs. verschrieben. *denuntiat* O, *id enuntiat* die übr. Hs.; *primo* für *prima* ΔE²; *urbis* Hs. *orbis* Fort.; *fiunt* für *fiant* liest Gercke; *utrique* Δ].

Plin. n. h. II. 139. *Vocant et familiaria in totam vitam fatidica, quae prima fiunt familiam suam cuique indepto. Ceterum existimant non ultra decem annos portendere privata praeterquam aut primo matrimonio facta aut natali die, publica non ultra tricesimum annum praeterquam in deductione oppidi.*

Serv. Aen. VIII. 398 *sed sciendum secundum aruspicinae libros et sacra Acheruntia, quae Tages conposuisse dicitur, fata decem annis quadam ratione differri. — fata differuntur tantum, numquam penitus inmutantur.* [*artem aruspicinae* R, *art. arusp. libros* AS; *eruntia* L, *aeruncia H*]

Serv. Dan. Aen. VIII. 398 *notandum quod hic Iovem a fatis separat, cum alibi iungat —. Sed hanc imminentium malorum dilationem Etrusci libri primo loco a Iove dicunt posse impetrari, post a fatis: unde et hic ait 'nec pater omnipotens, nec fata vetabant'* [*maiorem* F, *malorum* Commelinus, *separet* F.]

Serv. Dan. Aen. II. 324 ineluctabile] *quod nemo eluctari possit ut effugiat, cum decem annis luctati simus.*

a. Die *perpetua* gelten also, wie das Horoskop der Astrologen[1], für die ganze Lebenszeit eines Menschen oder die Existenz einer Stadt überhaupt (*in totam vitam fatidica* Plin.), und zwar für den ganzen Zusammenhang künftiger Ereignisse, nicht für Einzelfälle (*nec unam rem denuntiant sed contextum rerum per omnem deinceps aetatem futurarum complectitur* Sen.). Diese Blitze, die wohl nach dem Vorbild der chaldäischen Astrologie unterschieden worden sind, sind diejenigen, die an den wichtigsten Einschnitten des Lebens eintreffen (*in novo hominis aut urbis statu* Sen.), d. h.:

für den Menschen (*familiaria* Plin. *privata* Sen.) 1. in der Geburtsstunde (*natali die* Plin.), 2. wenn er Hausherr (sui iuris) wird (*familiam suam cuique adepto* Plin., *accepto patrimonio* Sen.), 3. wenn er zum erstenmal Eheherr wird (*matrimonio primo facta* Plin.);

für die Stadt (*publica* Sen.) bei ihrer Gründung (*in deductione oppidorum* Plin.).

b. Die *finita* bezeugt nur Seneca: '*quae ad diem utique respondent*', also "die zeitlich bestimmten". Für den Ausdruck wäre zu vergleichen Sen. n. q. II. 49 *attestata, quae prioribus consentiunt;* für den Inhalt Plin. n. h. II. 141 *quando in fulgurum quoque interpretatione eo profecit scientia, ut ventura alia finito die praecinat* —. Sueton. Aug. 97 *responsum est, centum solos dies posthac victurum, quem numerum c littera notaret;* es sind also diejenigen gemeint, die sagen, dass etwas an einem bestimmten Tage eintreffen wird. Mit Recht wendet aber Seneca gegen diese Einteilung ein, dass die perpetua und die prorogativa, die nur 10 bez. 30 Jahre verschoben werden können, zeitlich bestimmt sind, wenn auch die Zeitfrist länger ist (Seneca n. q. II. 48). Und streng logische Systematisierung dürfen wir von der etruskischen Religion nicht verlangen (Sen. n. q. II. 48. 2 *passim et vage dicunt*). Doch hat vielleicht Caecina erst aus der Fülle der etruskischen Einzelnamen diese drei Arten herausgegriffen und mit Rücksicht auf das gemein-

[1]) Vgl. *Bouché-Leclercq* 'Haruspices' S. 21 bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités.

same Moment der Zeit zusammengestellt (1. das ganze Leben, 2. eine kurze bestimmte Zeit, 3. höchstens 10 bez. 30 Jahre). Meiner Meinung nach müssen die *finita* in doppelter Bedeutung genommen werden: als Gegensatz zu den *perpetua, quorum significatio non unam rem denuntiat sed contextum* etc., bezeichnen sie überhaupt alle diejenigen, die sich auf Einzelereignisse beziehen (von diesen sind die *prorogativa* ein Teil); als Gegensatz zu den *prorogativa* bezeichnen aber die *finita* die zeitlich bestimmten, die nicht verschoben werden können, und gehören also der Lehre des Blitzsühnens an, auf die wir unten S. 117 zurückkommen werden.

c. Die *prorogativa* sind nach Seneca diejenigen, deren Drohung wenngleich nicht ganz aufgehoben, so doch verschoben werden kann, und zwar für den Privatmann bis um 10 Jahre, für den Staat bis um 30 *(quorum minae differi possunt, averti tollique non possunt).* Servius Aen. VIII. 398 erwähnt ohne Beziehung auf die Blitze dieselbe Lehre *(fata decem annis quadam ratione differi —: nam fata differuntur tantum, numquam penitus immutantur*[1]*)*, die gewiss auch der eig. Haruspicin und der Lehre über die Ostenta angehörte. Nach Serv. D. Aen. VIII. 398 konnte man zweimal diesen Aufschub auswirken, erst von Juppiter, dann von den Schicksalsgöttern (Fata), ohne Zweifel denselben unbarmherzigen, nach Zahl und Namen unbekannten Gottheiten, die Juppiter hören musste, ehe er seine verderbliche dritte Manubia aussandte (S. 28). Plinius dagegen formuliert die Satzungen so: II. 139 *ceterum existimant non ultra decem annos portendere privata —, publica non ultra tricesimum annum.* Also die Weissagungen und Drohungen sind höchstens 10 bez. 30 Jahre gültig: was binnen dieser Zeit nicht in Erfüllung geht, ist hinfällig. Da Seneca, Plinius und Servius wohl auf dieselbe Quelle (Caecina) zurückgehen, so ist es wahrscheinlich dass Plinius nur, wie es ihm oft geht, in dem Ausdrucke ungenau ist.

---

[1]) Hier ist die Rede nur von dem, was durch menschliche Macht *quadam ratione* d. h. durch gewisse Sühnmittel zu erreichen war. Aber die Götter konnten, wie wir eben gesehen haben (*fulgura peremptalia* S. 79), durch noch mächtigere Zeichen früher gegebene Fata auch 'penitus immutare'. Diese beiden Lehren widersprechen sich also gar nicht.

D.

DAS SÜHNEN DER BLITZE.

I. Fulgura mala et bona.

Die Etrusker unterschieden *fulmina* **mala** *et* **bona** (Sen. n. q. II. 33 *ad propitiandos deos, quos bono fulgure*[1] *rogare oportet, malo deprecari; rogare ut promissa firment, deprecari ut remittant minas,* gewiss nach Caecina, also etruskische Lehre). Attalus, 'qui Etruscorum disciplinam Graeca subtilitate miscuerat', fügt noch 2 Arten hinzu: *mixta* und *nec adversa nec laeta*: (Sen. n. q. II. 50. 2 *quaedam sunt laeta, quaedam adversa,* <*quaedam mixta*>, *quaedam nec adversa nec laeta. Adversorum* — — . *Laeta aut mansura significant aut caduca.* **Mixta** *aut partem habent boni, partem mali, aut mala in bonum aut bona in malum vertunt.*). Dass die *mixta* wirklich der etruskischen Lehre angehören, scheint aus vielen Beispielen hervorzugehen (Liv. 42. 20. 4. *in bonum versurum id prodigium.* Jul. Obs. 56 *diuturno labore — victoriam — significare,* Cass. Dio 56. 29: der Blitz kündigt den Tod, aber auch die Apotheose des Augustus an). Für *nec adversa nec laeta* erwähnt Attalus als Beispiel die Anzeige einer Reise *(peregrinationem in qua nec metus quic quam nec spei sit),* die häufigste Prophezeiung unserer Kartenweissagekunst. Ob wir den Haruspices eine so farblose Weissagung zuschreiben dürfen, ist fraglich. Eher glaube ich, dass auch hier, wie öfters, die Dreiteilung anzunehmen ist.

Bei allen Blitzen wandte man sich an die Götter nach den Worten Senecas: *bono fulgure rogare, malo deprecari* etc. Doch nur bei den einschlagenden Blitzen ist uns ein

[1]) *fulmine* E, *Haase* u. *Gercke; fulgure* die übrigen Hs., s. Archiv für Lat. Lexic 1905 S. 378.

solches Verfahren direkt bezeugt[1], nämlich die Bestattung und das Sühnen, das im Stande war, den Zorn und die Drohungen der Götter abzuwenden, zu mildern oder aufzuschieben.

1. *Römische Anschauung.*

War jeder einschlagende Blitz ein *malum fulgur*, das gesühnt werden musste?

Für die Römer der ausgehenden Republik gewiss. Denn der einschlagende Blitz wurde als Folge eines Vergehens angesehen (Junii Philarg. expl. in Verg. Buc. I, 17 (rec. 2) *quando peccaret quis in Iovem, ipse percutiebat quercum.* Varro. L. L. V. 70 *fulgur-<itum>, quod fulmine ictum contrariis diis.* Hor. C. I. 12. 59—60 *tu parum castis inimica mittes Fulmina lucis* und dazu Pseudacr. *secundum pontificum et aruspicum documenta, qui dicunt numquam fieri fulmina nisi in lucis pollutione aliqua alienis* [*locis* A, *lucis* Γαοcp Keller recte]). Der getroffene Platz, *obstitum, fulguritum*, wurde darum auch für *violatum*, entweiht, gehalten und, wie die Gräber, als *religiosum*[2] abgesondert und unter göttlichen Schutz gestellt (Festus 193 *obstitum Cloatius et Aelius Stilo esse aiunt violatum attactumque de caelo*[3]. Festus ep. 92. *Fulguritum, id quod est fulmine ictum, qui locus statim fieri putabatur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videretur*). Vom Blitze getroffene Kleider wurden als *impura* angesehen (Festus ep. 248 *pura vestimenta* — — i. e. *non obsita, non fulgurita*); ein vom Blitze getroffener Mensch wurde verabscheut (Sen. Dial. V. 23.5. *(Timageni Caesar) domo sua interdixit —: nullum illi limen praeclusa Caesaris domus apstulit — nemo quasi fulguritum refugit*).

Mit dem Weine eines vom Blitze getroffenen Weinstocks durfte man den Göttern nicht prolibare (Plin. n. h. 14. 119), auch nicht zum Opfer das Holz der haliphloeos benutzen, weil dieser Baum, obgleich er klein ist, oft von Blitzen getroffen

[1]) International ist nach Plinius die Sitte, gegen die böse Wirkung des Wetterleuchtens sich durch Schnalzen mit der Zunge zu schützen (Plin. n. h. 28. 26 *fulgetras poppysmis adorare consensus gentium est*).

[2]) Masurius Sabinus bei Gell. IV. 9. 8 *religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est.* s. *Wissowa* Rel. S. 323 u. 409.

[3]) Cic. leg. II. 9. 21 *idemque fulgura atque obstita pianto* ist nicht, wie *du Mesnil* sagt, Hendiadyoin sondern = *fulgura atque fulgurita;* cf. Sen. n. q. II. 49. 2 *obruta, quibus iam prius percussa nec procurata feriuntur.*

wurde (Plin. n. h. 16. 24)[1]. Wie ängstlich die Arvalbrüder vom Blitze getroffene Bäume als entweiht wegräumten, werden wir unten sehen. Kritisch unsicher und dem Sinne nach dunkel sind die Worte des Lucilius (Non. S. 110) ***lucorum exauctorem Albanum et fulguritarum arborum*** [***luporum*** Hs, ***lucorum*** Lachmann; *exactorem* Lipsius; *malvanum* Hs, *Albanum* Düntzer, Müller (vel *Albanûm* Lindsay); *fulguritatem* L B^A, *fulguritarum* F^3 Lipsius]. Das Richtige wird Marx ad. v. 644 wohl nicht getroffen haben, wenn er vermutet, dass Lucilius, selbst miles exauctoratus, hier ein Wort der Kriegssprache gewählt hat: "arbores, opinor, vetustae et fulguritae comparantur veteribus et sauciis militibus, quibus missio datur". *Exauctorare* kommt nicht vor der Zeit des Augustus vor, und das Substantivum dazu würde eher *exauctorator* heissen. Die ganze Erklärung ist auch zu künstlich. Warum sollte nicht *exauctor* nur ein verstärktes *auctor*[2] sein (=Verkäufer, wie Cic. Caecin. 27 *auctor fundi*, Verr. 6. 56 *quod a malo auctore emissent*)? Der Sinn ist, glaube ich: "ein gottloser Albaner, der sich nicht scheut, aus heiligen Hainen stammende und vom Blitz getroffene Bäume zu verkaufen". *Luci* sind heilige, *fulguritae arbores* sind verfluchte Bäume; beide waren aber dem Privatgebrauch entzogen. Wenn Marx sagt: "videtur poeta publicanorum eiusmodi aspernari illo versu societatem, qui redemerint a censoribus arborum veterum et fulmine tactarum exstirpandas in lucis stipites", so hat er auf Cic. Brut. 85 *societatis eius, quae picarias de — censoribus redemisset*, gebaut. Aber in den heiligen Hainen walteten die Priester. Und nur in diesen *luci* wurden die vom Blitz getroffenen Bäume, weil sie *violatae* waren, weggeräumt (gespaltet und verbrannt); sonst blieben sie als Grabmäler, bei denen man opferte, stehen

---

[1]) In der Beschreibung des verfluchten Ackers, auf dem die Tiere immer starben und die Ernte fehlschlug, sagt Plautus Trin. 539 *Nam fulguritae sunt alternae arbores*, und diese Worte entsprechen der römischen Auffassung eher als der griechischen (s. unten). Aber feststellen können wir nicht, ob er sie selbst hinzugefügt hat oder seinem griechischen Originale verdankt. — Sachliche Gründe waren genügend vorhanden, um das von Plinius n. h. 2. 146 erzählte Ereignis zu erklären *(In Italia inter Tarracinam et aedem Feroniae turres bellicis temporibus desiere fieri, nulla non earum fulmine diruta.)*. Aber man hat sicher das übergebene Feld für verfluchte Mark gehalten

[2]) s. Thesaurus *auctor* I 1.

(s. unten S. 108 *strufertarios*). Aber Habsucht verletzte oft die Gesetze der Religion (Frontin Agrim. ed. Lachmann I S. 56 *In Italia autem densitas possessorum multum improve facit et lucos sacros occupat*[1]).

In der älteren Zeit scheint man zwar noch mit den Sühnungen nachlässig gewesen zu sein. Denn aus Festus 333 *<Scribonianum ap>pellatur ante[a] atria puteal quod fecit Scribonius, cui negotium da<tum a senatu fuerat, ut> conquireret sacella att<acta>* muss man den Schluss ziehen, dass man es eine Zeit lang versäumt hatte, diese Blitze zu sühnen. Aber mit der Zeit wächst der Eifer, alles zu sühnen. Als einmal die etruskischen Haruspices die Römer damit beruhigten, dass die Drohungen des Blitzes ihre Gegner beträfen und dass ihnen selbst sogar Erweiterung der Herrschaft versprochen werde, beeinträchtigte dies den Eifer der Römer doch nicht, diesen Blitz nach den Anweisungen der decemviri zu sühnen (Liv. 42. 20, 172 a. Chr.). Und dass sie wirklich einmal in der Hitze der inneren Parteikämpfe selbst eine solche Deutung gaben und darum das Sühnen unterliessen, muss nur für eine Ausnahme gelten, (Cass. Dio 41. 14, 49 a. Chr. οἰόμενοι δὲ δὴ καὶ ἐλπίζοντες ἑκάτεροι ἐς τοὺς ἀντιστασιώτας σφῶν πάντα αὐτὰ ἀποσκήψειν οὐδὲν ἐξεθύσαντο).

Dass man aber nicht nur *publica fulgura* sondern auch *privata* sühnte, zeigen schon die Worte Juvenals: Sat. VI. 587 *atque aliquis senior, qui publica fulgura condit.* Denn der natürliche Gegensatz dazu ist *iuniores qui privata fulgura condunt.* Unter den Denkmälern über fulgura[2] müssen wir wohl auch alle diejenigen, die nicht als *publica* bezeichnet werden, als Privatdenkmäler ansehen.

Der Zweck der Procuratio war aber bei den Römern nur, das Böse zu vertreiben, die Drohungen zu tilgen und höchstens das schon erlangte Glück zu bewahren, wie es wohl die korrupten Worte bei Festus 245 ausdrücken: *<Procurationes sacra> appellantur, quae fulgur<itis locis, quo fulmina sunt con>iecta,*

[1]) *locus sacrus* A. *occupant* AB.

[2]) Die Inschriften habe ich zusammengestellt im Archiv f. lat. Lexic. 1905 S. 371.

depellendorum ma<lorum et procurandorum> bonorum causa fiunt (ergänzt von MÜLLER).

Bei den Auspicien war zwar fulmen sinistrum ein günstiges Zeichen (Cic. div. II. 43 *Itaque comitiorum solum vitium est fulmen, quod item omnibus rebus optumum auspicium habemus, si sinistrum fuit. Sed de auspiciis alio loco, nunc de fulgoribus*, 74. Phil. 2. 99.). Aber hier haben wir nicht an einschlagende Blitze zu denken, wie schon aus den Worten Ciceros erhellt: *sed de auspiciis alio loco, nunc de fulgoribus.* Unter *fulgoribus* versteht er die Blitze der etruskischen Lehre; diese Lehre kommt aber bei den Römern fast nur für die einschlagenden Blitze in Betracht.

2. *Etruskische Anschauung.*

Wie war es bei den Etruskern? Nichts speziell Etruskisches bezeugen die Worte des Nigidius bei Lydus de ost. 45 A πᾶσι μὲν καθόλου ἀπευκταίαν εἶναι τὴν τῶν σκηπτῶν φοράν, κἂν εἰ μὴ τυχόν βλάπτοιεν, τοῖς δ᾽ὄναρ τουτὶ πάσχειν φανταζομένοις αἰσιώτατον καὶ λαμπρᾶς τύχης προμάντευμα. Denn die Kunst, Träume zu deuten, die Nigidius hier behandelt, kennen wir nicht als etruskisch. Auch auf das obenangeführte Zeugnis des Pseudacro Hor. C. I. 12. 59—60 *secundum pontificum et aruspicum documenta, qui dicunt numquam fieri fulmina nisi in lucis pollutione aliqua alienis* ist nichts Sicheres zu bauen. Denn vielleicht deutet das hinzugefügte *et aruspicum* nur die Unsicherheit des Verfassers an. Die Mehrzahl der Beispiele spricht allerdings dafür, dass die oben angeführten Worte des Nigidius in der Tat die Grundanschauung der Etrusker wie der Römer wiedergeben. Jeder Blitz, der einen Tempel traf, kündigte, wie wir oben gesehen haben, an, dass die Gottheit des Tempels zürnte. Eine vom Blitze getroffene Tanne weist auf den Tod der Hausfrau hin (Serv. Aen. II. 16), der Blitz, der in einen Weinstock einschlägt, deutet auf Schmälerung des Weinertrages (Lydus de ost. c. 47 B S. 71 f.). Andere Beispiele böser Blitze s. S. 74, 77. Eine unglückliche Sühnung beschreibt Lucanus b. c. I. 606 ff. Aber nach der etruskischen Lehre von den neun Blitzgöttern und ihrer Verteilung auf eine glückliche Ostseite und eine unglückliche Westseite des Him-

mels ist doch a priori ein glücklicher einschlagender Blitz nicht abzulehnen.

Es kommt nun bei den Etruskern ausser der Sühnung noch etwas Neues hinzu, was wir als das typisch Etruskische zu bezeichnen haben: *die Deutung.* Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, im Falle glücklicher Sühnung nicht nur das Böse zu vertreiben, sondern auch eine gute Vorbedeutung entweder aus den Eingeweiden des zur Sühnung verwendeten Opfertieres oder aus den Umständen bei dem Blitzschlage herauszulesen (Cic. div. II. 24 *cum res tristissimas portendi dixerunt (haruspices), addunt ad extremum omnia levius casura rebus divinis procuratis.* Gell. I. 7. 10. *Item in Valerii Antiatis libro quarto vicesimo — scriptum esse: si eae res divinae factae recteque perlitatae essent, haruspices dixerunt, omnia ex sententia processurum esse*).

Und wenn man einmal angefangen hatte, aus den Umständen eine glückliche Deutung herauszulesen, wozu war dann überhaupt eine Sühnung erforderlich? Livius erwähnt eine solche von Seiten der Haruspices gar nicht, als er sie folgende Glücksprophezeiung vorbringen lässt: Liv. XLII. 20. 1 *columna rostrata — fulmine discussa est. 2 Ea res prodigii loco habita, — 4 Haruspices in bonum versurum id prodigium prolationemque finium et interitum perduellium portendi responderunt quod ex hostibus spolia fuissent ea rostra, quae tempestas deiecisset.* Und ich glaube gar nicht, dass es nötig ist, die Darstellung des Livius so zu ergänzen, wie WÜLCKER[1] vorgeschlagen hat: "hingegen galt das ausserdem abgegebene Gutachten der haruspices wohl nur für den Fall glücklicher Sühnung". — Ohne Rücksicht auf eine Sühnung werden ähnliche Deutungen erzählt: Jul. Obs. 56 *Peiraeum Sylla cum oppugnaret, unus miles eius aggerem ferens examinatus fulmine. aruspex respondit diuturno labore, quod caput iacentis in oppidum versum esset, introitum et victoriam Romanis significare;* Cass. Dio 56. 29, wo die Har. den Tod, aber auch die Apotheose des Augustus verkündigten (s. oben S. 76).

Eine optimistische Deutung des einschlagenden Blitzes

[1]) *Wülcker. L,* Die gesch. Entw. d. Prodigienwesens bei d. Römern. Leipz. 1903. Diss. ac. S. 1 A. 1.

bezeugen uns ausdrücklich die etruskischen Schriften selbst, nämlich für den Fall, dass eine hochstehende Person den Blitzschlag überlebte (Serv. Dan. Aen. II. 649. *Sane de fulminibus hoc scriptum in reconditis invenitur "quod si quem principem civitatis vel regem fulmen afflaverit et supervixerit, posteros eius nobiles futuros et aeternae gloriae"*). Etwas Änliches erzählt zwar die römische Tradition (Fest. 245 *Pullus Jovis dicebatur Q. Fabius, cui Eburno cognomen erat propter candorem, quod eius natis fulmine icta erat.* Arnob. a. n. IV. 26 *et ut Jovis dicatur pullus, in partibus Fabius aduritur mollibus obsignaturque posticis*). Aber diese Erzählung scheint nur eine Pelopsgeschichte in römischem Gewande zu sein, eine späte gentile Erfindung, die wir für die sacralen Verhältnisse nicht ausnutzen dürfen (s. MÜLLER Anh. zu Festus 245).

3. *Griechische Anschauung.*

Müller Etr. II. 173 bemerkt, dass die blitzgetroffenen Orte "auch von den Griechen für heilig gehalten wurden, — ἠλύσια oder (gewöhnlicher) ἐνηλύσια, weil die Gottheit — dahin gekommen" (Etym. Magn. 341. 9 ἐνηλύσια λέγεται εἰς ἃ κεραυνὸς εἰσβέβηκε · ἃ καί ἀνατίθεται Διὶ καταιβάτῃ. καὶ λέγεται ἄδυτα καὶ ἄβατα. Hesych. ἠλύσια — — ἐνηλύσια — — τὸ κατασκηφθὲν χωρίον ἢ ἱερὸν. Vgl. Etym. Magn. 341. 7; 428. 40). Artemidor bezeugt auch, dass man an einigen solchen Orten Altäre aufrichtete und Opfer darbrachte (Artemidor. Oniroer. II. 9 ὥσπερ οὖν ὁ κεραυνὸς τὰ μὲν ἄσημα τῶν χωρίων ἐπίσημα ποιεῖ διὰ τοὺς ἐνιδρυμένους βωμοὺς καὶ τὰς γινομένας ἐν αὐτοῖς θυσίας, τὰ δὲ πολυτελῆ χωρία ἔρημα καὶ ἄβατα ποιεῖ (οὐδεὶς γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐνδιατρίβειν ἐθέλει), οὕτως etc.). Diese Worte sind wohl nur so zu verstehen, dass man diejenigen Blitze, die ohne etwas zu zerstören heruntergefahren waren, als glückliche auffasste und die getroffenen Orte für heilige Wohnstätte der Gottheit (sacra, Hesych. ἱερὸν) hielt, die zerstörenden Blitze dagegen als Zeichen des zürnenden Gottes ansah, der durch den Blitzschlag den Platz der Verheerung zu einem verfluchten machte (ἄβατα). Es ergibt sich also daraus eine Tendenz zur glücklichen Auffassung des Blitzes, die wir auch sonst bei den Griechen bemerken (s. FOUGÈRES

'Fulmen' bei Daremberg-Saglio Dictionnaire II. 1353—4. Bouché-Leclercq 'Divinatio' ebendaselbst 302)[1]. Ja der Mensch, der vom Blitze getroffen wurde, scheint sogar als ein heiliges Wesen geehrt worden zu sein. (Artemidor, Onirocr. II. 9 οὐδεὶς γὰρ κεραυνωθεὶς ἄτιμός ἐστιν, ὅπου γε καὶ ὡς θεὸς τιμᾶται. Augustin. c. d. XVIII. 6 *Argus—post obitum deus haberi coepit, templo et sacrificiis honoratus. Qui honor eo regnante ante illum delatus est homini privato et fulminato cuidam Homogyro eo, quod primus ad aratrum boves iunxerat*), wenn er auch als Frevler vom strafenden Blitze getroffen ist (s. Usener Rhein. Mus. 1905 Keraunos S. 9, der das Beispiel aus Tarentum nach Klearchos FHG 2. 306 bei Athen. XII. p. 522 anführt und auch darauf hinweist, dass nach den Worten des Clemens Rom. recogn. 4. 28 die Blitzgetroffenen tamquam *amici dei* verehrt wurden).

Zu günstiger Auffassung der einschlagenden Blitze neigten also die Griechen, zu ungünstiger die Römer; die Etrusker haben durch ihre Deutungskunst je nach dem Einzefalle Gutes oder Böses zu erkennen geglaubt.

An Übereinstimmungen zwischen Griechenland und Italien fehlt es allerdings nicht. Einen Altar hatte man nach Pausan. V. 14. 7 in Olympia τῷ Κεραυνίῳ Διὶ errichtet ὅτ' ἐς τοῦ Οἰνομάου τὴν οἰκίαν κατέσκηψεν ὁ κεραυνός, und solche Altäre waren immer umfriedigt und gehegt wie die Blitzgräber in Italien (Pausan. V. 14. 10 τοῦ δὲ Καταιβάτου Διὸς προβέβληται μὲν πανταχόθεν πρὸ τοῦ βωμοῦ φράγμα, ἔστι δὲ πρὸς τῷ βωμῷ τῷ ἀπὸ τῆς τέφρας τῷ μεγάλῳ. Pollux Onomast. IX 41 τὰ μέντοι ἐνηλύσια, οὕτως ὠνομάζετο εἰς ἃ κατασκήψειε βέλος ἐξ οὐρανοῦ · ὃ καὶ ἐνσκῆψαι καὶ ἐγκατασκῆψαι καὶ κατελθεῖν ἔλεγον, καὶ τὸν Δία τὸν ἐπ' αὐτῷ καταιβάτην . περιερχθέντα δὲ τὰ ἐνηλύσια ἄψαυστα ἀνεῖτο cf. Polemo Fragm. ed. Preller 1838 Fragm. 93). Auf der Akropolis von Athen ist eine solche Inschrift gefunden worden Διὸς κα(τ)αιβάτο(υ) ἄβατον s. Δελτίον ἀρχαιολ. Sept. 1890 p. 144, am Olympieion zu Athen eine andere (Δ)ιὸς (κ)αταιβάτου s. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1889 S. 61 f.

[1]) In der Traumbüchern ist τὸ δοκεῖν κεραυνοῦσθαι oft ein glückliches Vorzeichen: den Armen verkündigt es Reichtum, den Sklaven Freiheit, den Unverheirateten Heirat (Artemid. II 9).

Usener a. a. O. S. 12 vergleicht auch Ζεὺς καππώτας von Gythion (Pausan. III. 22. 1) "der Herabgefallene" und S. 1 den in Mantinea 1868 gefundenen Kalkstein mit der Inschrift ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ. Es ist der römische *Juppiter Fulgur* (Wissowa Rel. 107 "er selbst fährt im Blitze hernieder") und *Iuppiter Lapis* (Usener a. a. O. S. 18).

Von der Behandlung der einschlagenden Blitze bei den Griechen wissen wir aber keine Einzelheiten, besonders nicht, ob es eine griechische Blitzbestattung gegeben hat, und darum können wir trotz der auffallenden Ähnlichkeiten nicht entscheiden, inwiefern die etruskische und die römische Blitzsühne auf griechische Vorbilder zurückgeht. Wahrscheinlich ist für diese Lehre wie für die Opferschau eine gemeinsame Urquelle anzunehmen, die Lehre der Chaldäer, obgleich wir nicht, wie für die eig. Haruspicin, chaldäische Dokumente[1] vorweisen können. Aber die glückliche Auffassung der Blitzschläge hat vielleicht bei den Griechen das Sühnen überflüssig gemacht.

II. Die etruskischen und die römischen Sühnungen.

1. *Die etruskische Blitzbestattung.*

Die etruskische Blitzbestattung und -sühnung bestand darin,

den getroffenen Ort zu reinigen (*expiare* in enger Bedeutung, wie es Nonius 370 mit *purefacere*, 335 mit *lustrare* zusammenstellt), die Spuren des Blitzes, wenn sie verstreut waren, zu sammeln (Lucan b. c. I. 606 *Arruns dispersos fulminis ignes colligit*, Sen. de Clem. I. 7. 1 *Et quis regum erit tutus, cuius non membra haruspices colligant*);

das vom Blitze Getroffene oder Erschlagene[2] unter

---

[1]) Ein chaldäischer 'Iuppiter Lapis' ist wohl der auf einem Stein stehende Gott Marduk, der mit Bogen und Pfeilen bewaffnet ist (s. *Milani* Rendiconti dei Lincei 1901 S. 143 fig. 11).

[2]) nach Schol. Pers. II. 26 auch steinerne Abbildungen des Blitzes selbst, wenn die Worte "fulmina transfigurata in lapides" so zu übersetzen sind. (*in usu fuit ut augures vel aruspices adducti de Etruria certis temporibus fulmina transfigurata in lapides infra terram absconderent, cuius in paratione rei oves immolabantur.)* Aber diese Notiz wird durch das sinnlose Wort *augures* stark verdächtigt. Und was ist *certis temporibus?* Nach dem Wortlaute würde man am liebsten an bestimmte periodisch wiederkehrende Gesamtsühnungen nicht gesühnter

dumpfen Trauergebeten zu bestatten (Lucan. b. c. I 607 *et terrae maesto cum murmure condit*), den Ort zu umfrieden (Apollon. Sidon. Carm. IX. 193 f. *quae fulmine Tuscus expiato saeptum numina quaerit ad bidental.* Lucan. VIII 863 *inclusum Tusco venerantur caespite fulmen.*) und dem Gotte zu weihen, von dem der Blitz gesandt war (Lucan. a. a. O. *datque locis numen*[2] Non. 370 *piare condere consecrare*), und so dem Blitze wie einem Toten ein Grab (*fulgur conditum, bidental* v. infra) oder wie einem heruntergestiegenen Gotte ein templum zu errichten (Festus ep. 33 *bidental dicebant quoddam templum*);

endlich durch das Opfer einer *hostia* (*bidens*? s. unten) die Huld des Gottes zu erwerben oder zu prüfen (Pers. Sat. II. 26. *fibris ovium Ergennaque iubente.* Lucan b. c. I. 606 ff. beschreibt eine unglückliche Sühnung).

2. *Das etruskische Blitzgrab (bidental).*

Nach römischer Anschauung wurde der Ort, in den ein Blitz gefahren war, *religiosus* (s. oben S. 85), aber in einer Inschrift wird er *sacer* genannt: CIL XI. 1024 (Brescello) *sacrum publicum fulguris*[1]. Ich schreibe das der etruskischen Lehre zu. Denn die etruskischen Haruspices waren im Stande, die Gottheit, die den Blitz geschleudert hatte, genau anzugeben, und scheinen ihr wirklich den getroffenen Platz geweiht zu haben (Lucan b. c. I. 603 *datque locis numen*), so dass das Blitzgrab gleichsam zu einem Tempel wurde (Festus ep. 33

Blitze denken. Davon wissen wir aber sonst nichts. Unter den erhaltenen Denkmälern mit der Inschrift *fulgur conditum* ahmt eins die Form eines Donnerkeiles nach (CIL XII 1047 (Gall. Narb.) *fulgur conditum*, "hinten abgerundeter Stein, vorn in drei Zacken endend" *Bursian* Arch. Zeitung 1853 S. 399). Daraus sind vielleicht die Worte des Persiusscholiasten zu erklären. In den Blitzgräbern, über welche Fundberichte vorhanden sind, ist aber nichts gefunden, was seine Worte bestätigen könnte (s. unten S. 98 und 102 f.).

[2]) So ist mit den besten Hs. zu schreiben, nicht *nomen* wie V U G und Schol. Iuv. VI. 587.

[1]) Der Genetiv *fulguris* ist zwar auffallend, aber nicht anzutasten: vgl. z. B. XI. 4637 *sacrum deum dearum voto suscepto dedicavit C. Paetius Rufus*, 5359 *deum maanium.* *Usener* Rhein. Mus. 1905 'Keraunos' S. 17 sieht in dieser Inschrift die altertümlichste Form der Blitzverehrung: die nackte Verehrung des Fulgur als Gott. Berechtigt uns aber wirklich das Alter dieser Inschrift dazu, das Wort *fulgur* anders aufzufassen als in dem häufigen Ausdruck *fulgur conditum*? Ich glaube es nicht.

bidental dicebant quoddam templum. Non. 370 *piare condere, consecrare.* Schol. Pers. 2. 27 *bidental locus sacro* (*secundo* ed. pr.) *percussus fulmine, qui bidente ab aruspicibus consecratur, quem calcare nefas est.*), in dem der Gott wohnte und angebetet wurde (Apollon. Sidon. Carm. IX 193 f. *quae fulmine Tuscus expiato saeptum numina quaerit ad bidental.* Lucan b. c. VIII. 863 *Tarpeis qui saepe deis sua tura negarunt, Inclusum Tusco venerantur caespite fulmen*). Vgl. oben S. 90 f. das griechische ἱερόν und die Inschrift Διὸς καταιβάτου und κεραυνοῦ.

Aber diese Auffassung ist nicht für alle etruskischen Blitzgräber gültig. Eine finstere Anschauung ist nämlich, wie teilweise in der griechischen Lehre, so auch in der etruskischen nebenher zu erkennen. Es gab Blitze, die nicht völlig gesühnt, Blitzgräber, die nicht ganz vom Banne des Gottes gelöst werden konnten.

Ein Beispiel eines solchen Blitzes aus der Zeit des Julianus erwähnt Ammian. Marc. XXIII. 5. 12. *Iovianus nomine miles de caelo tactus —. etiam id vetare procinctum fidentius adfirmabant, fulmen consiliarium esse monstrantes — — et hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri.* Der Blitz, der einen Menschen totschlug, war also besonders verhängnisvoll: den eingefriedeten Platz des Blitzschlages, wo er begraben war, durfte man weder betreten noch ansehen, sondern man vermied ihn, als wäre er verflucht. Darum sagt auch Persius, mit Beziehung auf ein Grab eines Blitzgetroffenen, Sat. II. 27 *triste iaces lucis evitandumque bidental* und Horatius a. p. 471 *utrum minxerit in patrios cineres, an triste bidental moverit incestus.*

Der von Ammianus erwähnte Blitz war ein *fulmen consiliarium.* Diese haben wir schon oben als vorzugsweise *fulmina Iovis (praesaga)* erkannt. So scheint dies Beispiel die Worte des Horatiusscholiasten zu bestätigen: Porphyr. Hor. a. p. 471 *Id quod Iovis fulmine percussum est, bidental appellatur. Hoc expiari non potest. Errant autem qui putant ab agna dictum bidental.* Oder vielmehr sie ergänzen sich: wenn jemand vom Blitze des Juppiter totgeschlagen wurde, so konnte der Platz nicht ganz vom Banne des Gottes gelöst werden (ex*piari*). Wir werden wohl nicht irren, wenn wir überhaupt

der verheerenden dritten Manubia des Juppiter eine solche Wirkung beimessen.

Ob *bidental* wirklich einstmals auf diese Blitze des Juppiter beschränkt gewesen ist, können wir nicht mehr entscheiden. Später ist es einfach der Ausdruck für Blitzgrab geworden (Pseudacr. Hor. a. p. 471 *locus fulminis — — locus in quo fulmen est conditum.* Apul. de deo Socr. c. 7 *Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia.* Fronto de diff. vocab. p. 523 Keil: *Bidental locus fulmine tactus et ove expiatus; bidentes enim oves appellantur.).* Die Angaben der Alten sind sehr schwankend, da ihnen das Wort selbst nicht mehr klar war. Pseudacro a. a. O. gibt ausser der erwähnten Erklärung noch zwei. Nur etymologische Spielerei ist die Beschränkung des *bidental* auf *loca bis tacta*: Pseudacr. a. a. O. *Aliter: id quod* **bis** *fulmine percussum est, bidental appellatur; hoc expiari non potest. Errant autem qui dicunt ab agna dictum bidental.* Es sind genau die Worte des Porphyrio (s. o.) nur mit der 'Korrektur' *bis* anstatt *Iovis.* Aber diese Erklärung ist von einem späten Persiusscholiasten aufgenommen und mit der gewöhnlichen *(bidens)* verknüpft worden: Schol. Pers. II. 27 *bidental dicitur locus sacro (secundo* ed. pr.*) percussus fulmine, qui bidente ab aruspicibus consecratur, quem calcare nefas est. ergo* b i s *eadem de caelo tacta, quae expiari* n o n *possunt* n i s i b i d e n t e, *bidental; cetera fulgura immolata qualibet hostia* procur*antur.* [*teneantur* cod.]

Auf *fulmina publica* beschränkt die dritte Variante bei Pseudacro das Wort bidental: Pseudacr. Hor. a. p. 471 *locus est, ubi* **publice** *condebantur a sacerdote fulmina, vel ubi immolabantur oves quae duos dentes habent praecisores.* Doch scheint sich das Wort bei Persius und Horatius vielmehr auf fulgura privata zu beziehen. Und das unbestimmte *a sacerdote* (anstatt ab haruspice oder a pontifice) spricht entweder für die Unzuverlässigkeit des Autors oder weist auf die späte Zeit, in welcher *sacerdotes bidentales* die Staatssühnungen übernommen hatten. Der Name dieser Priester, die den Kultus des römischen Gottes Dius Fidius vertreten[1], zeigt indessen deutlich, wie das Wort bidental auch in die römische Blitzsühne hinübergegriffen hat (s. unten S. 106).

[1]) s. *Wissowa* 'Bidental' bei Pauly-Wissowa Realenc.

Erst Usener[1] hat die wahre Bedeutung des Wortes *bidental* gefunden: "Die antiken Gelehrten erklären die Bezeichnung von dem Opfer, das dafür vorgeschrieben wäre, einem zweizahnigen Schaflamm. Das ist wohl eine Ausflucht der Verlegenheit. Ich bekenne, nicht zu verstehen, wie von dem Opfer einer *ovis bidens* das Blitzmal *bidental* und die Priester *sacerdotes bidentales* benannt werden konnten, finde aber die Benennung sehr begreiflich, wenn der Zweizack *bidens* d. h. die Harpune, einmal römisches Symbol des Blitzes war." Obgleich die italischen Abbildungen nicht den *bidens*, sondern den *tridens* nach griechischem Vorbilde darstellen, hat er gewagt diesen Schluss zu ziehen, weil einstmals im Gebiete des Mittelmeers das Doppelbeil, die zweischneidige Streitaxt *bipennis*, die grösste Verbreitung hatte (s. 20). Ich will hier gleich bemerken, dass er die Beweise für diese Behauptung hauptsächlich aus Kreta und Kleinasien (vor allem Karien) geschöpft hat, Ländern, mit denen wir die Etrusker in nächste Beziehung zu setzen haben.

Ich selbst war auf einem anderen Wege zu ungefähr derselben Ansicht gekommen. Unter den etr. Blitzarten, die Seneca nach der Übersetzung Caecinas erwähnt, kommt eine Art vor, für die man keine plausible Erklärung hat auffinden können, weshalb man zu einer Korrektur seine Zuflucht nahm: Sen. n. q. II. 49. 1 *dentanea quae speciem periculi sine periculo afferunt.* Schmeisser hat nach Serv. D. Aen. (s. oben S. 27) VIII. 429 *ostentatorium est quo terror incutitur* das Wort *dentanea* in *ostentanea* geändert, und Gercke hat die 'Verbesserung' aufgenommen. Ich glaube aber, dass *dentanea* eine genaue Übersetzung eines etruskischen Wortes ist, in dem der Blitz unter dem Bilde des Zahnes ausgedrückt wird. Nun ist aber diese Art Blitz *(dentanea)* eine unvollkommene, aus der nichts wird, während *bidentalia* diejenigen Plätze genannt werden, die wirklich vom Blitze getroffen worden sind. *Bidens* ist darum meiner Meinung nach das etruskische Wort des Blitzes in lateinischer Überstezung. Mit den beiden Ausdrücken für Blitz, *dens* und dem näher bestimmten *bidens*, vergleiche ich zwei andere: *sulcus* und *trisulcum* (Festus 302 M. *sulcus* — — *fulmen*

[1]) *Usener* Rhein. Mus. 1905 'Keraunos' S. 22.

quoque, qua eius vestigium, similiter appellatur. quod vocabulum quidam ex gr<a>eco fictum quia illi dicant ὅλκον (*alkon* codd.): Varro Menipp. fr. 54 *trisulcum fulmen*, Sen. Herc. Oet. 1994, Phaedr. 189). *Trisulcum* beruht auf der Beobachtung, dass öfters mehrere Strahlen bei einem Blitze wahr zu nehmen sind, entspricht aber in der bildlichen Darstellung einer dreiteiligen Waffe oder einer dreiblättrigen Blume. *Bidens* bezieht sich vielmehr auf die griechische und etruskische Ansicht (s. oben S. 16 f. 65) von der Rückfahrt und somit Doppelseitigkeit des Blitzes. Und diese Ansicht ist in der Kunst nicht nur für die Annahme des Doppelbeils als Symbol des Blitzes, sondern auch für den häufigen doppelseitigen Keil in der Hand des Zeus bestimmend gewesen.

Ob *bidens* (s. Wissowa in Pauly-Wissowa Realencycl.) als Name des Opfertieres nur gelehrte Fiktion ist, will ich nicht entscheiden[1]. In den Sühnberichten bei Pers. Sat. II. 26. ff. und Lucan b. c. I. 606 ff. kommt der Name nicht vor. Jedenfalls geht aber aus diesen Erzählungen hervor, dass bei dem etruskischen Sühnen das Opfer blutig war; und es lässt sich gut denken, dass man wirklich dem Worte des Blitzes *bidens* entsprechende Opfertiere gefordert hat, wie z. B. die Römer dem Robigus in der Zeit des Hundsterns rote Hunde opfern mussten[2].

Über die Form des *bidental* findet sich in den Texten nur ein einziges Zeugnis aus später Zeit, dass es nämlich, wie die griechischen ἐνηλύσια, eingefriedigt gewesen sei (Apoll. Sid. c. IX. 193 *saeptum bidental*). In den Inschriften begegnet uns das Wort überhaupt nicht[3], sondern immer nur *fulgur (conditum), de caelo tactum, sacrum fulguris*. Es fragt sich also, ob die Denkmäler mit diesen Inschriften[4], meist kleine Altäre, bi-

[1]) Auf kein Tier würde der Ausdruck besser passen als auf das Wildschwein mit den beiden dentes, die oft mit Blitzen verglichen werden (s. meinen Aufsatz 'Fulgur fulmen' Wölfflins Archiv XIV 4).

[2]) s. *Wissowa* Relig. S. 348.

[3]) In der herkulanensischen Inschrift CIL X. 772 ist früher (Dissert. Isag. ad Herc. Vol. c. XIII S. 87) das Wort *tal* falsch ergänzt worden: *(biden)tal* anstatt *(augus)tal*.

[4]) Falsch ist die von Müller Etr. II. 174 A. 50 citierte Inschrift: Gruter p. 21. 4 Inscr. Rom. corp. *Deo fulgeratori aram et locum hunc relig. ex haruspicum sent. Q. Publicius Front. pos. et d. d.* s. CIL VI. 5, 3269. Die übrigen Inschriften s. Wölfflins Archiv 1905 S. 371.

dentalia gewesen sind, und also bidental nur nicht das inschriftlich benutzte Wort war, oder ob dieses Wort einer beschränkteren Zahl von Blitzgräbern vorbehalten war: denen des tötenden und verheerenden Blitzes. Ein Vergleich mit den griechischen Denkmälern spricht für die erste Annahme: ἐνηλύσια nannte man das Ganze, den Altar und die Umfriedigung; die Inschriften aber lauten Διὸς καταιβάτου. Über das Grab selbst können wir leider nur einen Fundbericht aus einer etruskischen Stadt vorbringen, den MOMMSEN Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil. hist. Classe 1849 S. 292 nach Atti dell' acad. Rom IX. p. 443 so wiedergibt: "In Vulci fand sich vor dem Winkel, den die Mauern zweier anscheinend öffentlicher Gebäude bildeten, eine dritte später zugefügte Mauer gezogen und dieser kleine Raum mit paarweise durch Bleiklammern verbundenen Peperinquadern gedeckt. Auf einer dieser deckenden Quadern stand die Inschrift (— — *onditum* — — — — *fulc* — —). Dies von allen Seiten geschlossene *(keineswegs oben offene)* Blitzgrab war in späterer Zeit (vermutlich bei der eiligen Flucht der letzten Heidenpriester) benutzt worden, um den Körper und den Helmbusch einer bronzenen Statue nebst der Basis derselben darin zu verbergen — —" Es war also ein ganz geschlossenes, über der Erde befindliches Grab mit der römischen Inschrift *conditum fulgur.* Das einzige römische Blitzgrab, das wir aus den Berichten genau kennen (S. 102), war dagegen ein unterirdisches Grab mit offener Mündung (*puteal*) und mit der Inschrift *fulgur dium.* Es wäre interessant zu wissen, ob man in Vulci nur den Verhältnissen sich fügend das Grab über der Erde gebaut hat. Ein Persiusscholiast sagt nämlich zu II. 27 *iaces triste bidental:* '*quia fulminati supra terram positi non mandantur sepulturae*'. Dasselbe bezeugt Joh. Lydus nach griechischen Quellen[1] (de mensibus Wünsch S. 182. 1 τῶν μέντοι κεραυνοβλήτων τὰ σώματα ἄταφα κατελίμπανον οἱ πάλαι, ἀδιάφθορα μένοντα).

[1]) Nach *Müller* Etr. II. 175. 58 b ist diese Behauptung des Lydus Missverstand der bekannten lex Numae — — *homo si fulmine occisus est ei iusta nulla fieri oportet.* Aber es ist offenbar, dass Lydus hier griechische Quellen wiedergibt.

3. *Die römische Blitzbestattung.*

Die römische, angeblich von Numa stammende *Blitzsühne*, die den Pontifices oblag (Liv. I. 20. 7 *prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur*), bestand darin, dem Gotte ein Sühnopfer von Zwiebeln, Haaren und Sardellen zu bringen (Plut. Numa 15. 14 τὸν ἐπὶ τοῖς κεραυνοῖς ἐκδιδάξαι καθαρμόν, ὃς ποιεῖται μέχρι νῦν, διὰ κρομμύων καὶ τριχῶν καὶ μαινίδων), eine Sühnung, die noch deutlicher als die etruskische ein symbolischer Ersatz für ein Menschenopfer war, wie auch Ovid. die Sage darstellt, in der er dieses Opfer der Verschlagenheit Numas zuschreibt (Ovid. Fasti, III. 285 ff.; 333 *'da certa piamina — fulminis —'.* 339 *'caede caput' dixit: cui rex 'parebimus' inquit. 'Caedenda est hortis eruta cepa meis'. Addidit hic 'hominis', 'summos' ait ille 'capillos'. Postulat hic animam; cui Numa 'piscis' ait. Risit et 'his' inquit, 'facito mea tela procures';* Arnob. adv. n. V. 1. — — *'decepisti me Numa; nam ego humanis capitibus procurari constitueram fulgurita, non maena capillo caepicio: quoniam me tamen tua circumvenit astutia, — his rebus quas pactus es procurationem semper suscipies fulguritorum'*). Auch dieser Akt ist eine Blitzbestattung: das Grab musste wie der Tempel des Dius Fidius, des römischen Blitzgottes, unbedeckt sein (Gilbert, Topogr. I. 276f.), und das Grabmal nannte man wegen der cylinderförmigen Mündung *puteal.* (Festus 333 Scribonianum *appellatur ante[a]*[1] *atria* puteal quod fecit Scri*bonius, cui negotium*, datum a Senatu fuerat, ut *conquireret sacella* attacta, isque illud pro*curavit, quia in eo loco* attactum fulmine *sacellum fuit. quod igno* — — —'— — *ut quidam, fulgur conditum*[2] — — — ne*fas est integi: semper foramine* ibi aper*to caelum* patet; ergänzt von Müller.)

Der Platz wurde wie das etrusk. Grab umfriedigt (Varro L. L. V. 150 *Cornelius et Lutatius scribunt eum locum* (lacum Curtium) *esse fulguritum et ex S. C. septum esse* —.

---

[1]) *Iordan*, Topogr. I, 2 S. 403 'ante atria, d. h. Vestae, geht nicht: der Singular wäre nothwendig'; *Gilbert*, Gesch. u Topogr. v. Rom. I 305 denkt an zwei atria.

[2]) *Iordan* a. a. O. ergänzt <ibi, quod quia ne>

Die beiden *ritus*, der römische der Pontifices und der etruskische der Haruspices, sind, wie wir sehen, einander sehr ähnlich. Beide sind regelrechte Bestattungen, die ein Grabmal zurücklassen und den Ort vom Verkehr absondern, beide fordern Opfer. Ja wenn wir dem Juvenalscholiasten trauen können, sind sogar im einzelnen dieselben Ausdrücke für den pontifex wie oben für den haruspex angewendet (Schol. Juv. VI. 587 *condi fulmina dicuntur quotienscumque pontifex dispersos ignes in unum redigit et quadam tacita ignorata prece locum aggestione consecratum facit*). Doch weil Iuvenal selbst hier von dem haruspex spricht und der Scholiast Lucan. b. c. I. 606 citiert, wo es sich auch um den Haruspex handelt, ist es wahrscheinlicher, dass er hier, wie MÜLLER Etr. II. 174 A. 52 meint, nur aus Nachlässigkeit den Pontifex anstatt des Haruspex genannt hat. Der wesentliche Unterschied liegt in der Art des Opfers, da die Haruspices blutige Opfer, die Pontifices unblutige darbringen, und in dem Namen, wahrscheinlich auch in der Bauart des Grabmales, indem die Römer ein offenes Grab *puteal* errichteten, die Etrusker ein *saeptum bidental*. Näheres hierüber weiter unten.

Den vom Blitze Erschlagenen durfte man nach römischem Gesetze nicht verbrennen, sondern nur begraben (Plin. n. h. II. 145 *hominem ita exanimatum cremari fas non est, condi terra religio tradit,*), und zwar am Orte des Blitzschlages, ohne alle herkömmlichen Ceremonien (Quintil. Decl. 274 *"Quo quis fulmine ictus fuerit, eodem sepeliatur". "Tyranni corpus extra fines abiciatur". Tyrannus in foro fulminatus est: quaeritur, an eodem loco sepeliatur.* Festus 178 *Occisum — — in Numae Pompili regis legibus scriptum esse: "si hominem fulminibus occisit, ne supra genua tollito". Et alibi: "homo si fulmine occisus est, ei iusta nulla fieri oportet";* s. BRUNS Fontes iuris rom. p. 8. MÜLLER schlägt nach SCALIGER *fulmen Iovis* für *fulminibus* vor und will anstatt *tollito tollitor* schreiben, beides mit Unrecht. Denn das Subjekt von *occisit* ist selbstverständlich der Blitzgott (Gegensatz z. B.: *si aedes fulminibus attigerit*), und *tollito* ist ja die normale Ausdrucksform der leges XII t.).

Mit Recht bemerkt BOUCHÉ-LECLERCQ 'Haruspices' bei

Dar.-Sagl. III. 22 dass diese Gesetze mit dem der leges XII t. X. 1 *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito* (Bruns Fontes p. 35) in Widerspruch stehen. Nur besteht dieser Wider spruch nicht, wie er es darstellt, zwischen römischem und etruskischem Rechte, sondern zwischen zwei Gebieten des römischen Rechtes: dem bürgerlichen der Zwölftafeln und dem religiösen der Pontifikalbücher, welchen gewiss sowohl die erwähnten leges regiae wie die Worte des Quintilian entnommen sind (vgl. Plin. oben *religio tradit*). Wie die Römer in einem Falle den Streit schlichteten, erzählt Verrius Flaccus (Festus 290 *Statua est ludi eius, qui quondam fulmine ictus in Circo, sepultus est in Ianiculo. cuius ossa postea ex prodigis oraculorumque responsis Senatus decreto intra urbem relata in Volcanali, quod est supra Comitium, obruta sunt. superque ea columpna, cum ipsius effigie, posita est*). Durch Prodigien kündigten die Götter an, dass hier ein *piaculum* begangen worden war, indem man dem bürgerlichen Rechte vor dem religiösen den Vorrang gegeben hatte. Aber nicht die Haruspices, sondern die *Sibyllinischen Bücher* gaben diese Antwort, der zufolge man, um den Zorn der Götter abzuwenden, die Knochen des Totgeschlagenen wieder in die Stadt hineinbrachte und, wie B. L. a. a. O. A. 16 sich ausdrückt, "les pontifes se tirèrent d'embarras en lui décernant une espèce d'apothéose". Mit der oben erwähnten griechischen Anschauung, dass der vom Blitze Getroffene wie ein heiliges Wesen verehrt werden müsse, stimmt dieses Verfahren völlig überein.

Warum hat man aber die Knochen *in Volcanali* begraben? Ich stelle damit Folgendes zusammen: Iordan Tophogr. I. 2. 403 "Münzbilder und eine wie es scheint genaue Nachbildung (des puteal Scribon. s. oben), in Veji gefunden, zeigen uns die bekannte Gestalt eines puteal —: unerklärt sind bis jetzt die darauf sichtbaren Embleme, die Leier und der Hut des Vulcan". Es sind die Münzen der gens Scribonia mit folgendem Gepräge: "Altar mit Lorbeerkranz und zwei Leiern, darauf Hammer oder Zange oder Vulcanushut; um den Altar *puteal scribon*(ianum)" Mommsen Münzwesen 632 f. —. Nach diesen Zeugnissen zu urteilen, stand das Blitzgrab in Rom unter dem Schutze des Volcanus und zwar nicht des etruski-

schen Blitzgottes, sondern des römischen Beschützers vor Feuersbrunst. Aus diesem Umstande ist wohl auch die Form und der Name des Blitzgrabes herzuleiten: man wollte einen wirklichen Brunnen (*lacus* oder *puteal*) nachahmen. Die Verbindung des Vulcanus mit Gottheiten des Wassers bezeugt das "Kollektivopfer zur Abwehr von Feuersnot am Tage der Volcanalia 23 Aug." (WISSOWA, Rel. 168. 185. Fast. Arv. CIL I^2 p. 326 *Volcano [in circo Flam(inio); Iuturnae et Nymp]his in campo; Opi opifer(ae) —*).

4. *Das römische Blitzgrab (puteal).*

Die Beschreibung eines Blitzgrabes, das in der Nähe der Thermen Diocletians in Rom gefunden wurde, gibt DANZETTA in Atti d. acad. di Cortona V. 160 und nach ihm MOMMSEN Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1849 S. 293 "Der Sarg war aus sechs Steinen gebildet; an den kürzeren Seiten durch zwei Steine, die in einen dreieckigen Fronton endigten, 6 Palmen lang; an den längeren durch zwei andere von 8 Palmen Länge und 4 Palmen Höhe, auf denen wieder zwei oben eine abgestumpfte Kante bildende Steine ruhten. Die Aussenseite war ganz schmucklos; auf der nach Osten gerichteten kürzeren Seite las man in guter römischer Schrift VLGVR. DIVM. Im Innern fand sich nichts als Schutt und Steine. Auf dem Sarg erhoben sich vier Mauern, die in dem äussern Umkreis einen dem des Sarges gleichen Umfang hatten; sie umschlossen einen Raum gleich dem Halse eines Schornsteines (come gola di cammino), welcher sich verschüttet fand, aber ursprünglich offen gewesen war. Obwohl also der Sarg selber geschlossen war, bedeckte man denselben nicht mit Erde, sondern liess über ihm eine Oeffnung gleich einer Brunnenmündung (Fest. 333), das sog. puteal".

Die Beschreibung stimmt mit dem Zeugnisse des Verrius über das römische Blitzgrab (Festus 333 s. oben) gut überein, und die Inschrift zeigt die römische Unterscheidung von *fulgura diurna* und *nocturna*, des Dius Fidius und des Summanus (die Belege s. oben S. 23).

Dass aber *puteal*, nicht bidental, der geläufige, wenn auch nicht inschriftliche Name des röm. Blitzgrabes war, erhellt aus der Überlieferung über *puteal Libonis (Scribonianum)*. Dieses

Denkmal lag zwischen dem Castor- und dem Vestatempel an einem jetzt nicht mehr bestimmbaren Orte[1]. Über Abbildungen auf Münzen und eine Nachahmung in Veji s. oben. Ein puteal des Attus Navius soll auf dem Comitium gestanden haben (Dion. III. 71. Cic. Div. I. 33. RICHTER Topogr. S. 100. HUELSEN Forum S. 6.), wo sein cos und novacula begraben waren: sein Messer hatte wie ein Blitz den Wetzstein zersplittert, und man scheint das Wunder wie einen Blitzschlag behandelt zu haben. (Cic. Div. I. 32. *Ita cotem in comitium allatam inspectante et rege et populo novacula discissam. — Cotem autem illam et novaculam defossam in comitio supraque inpositum puteal accepimus*).

Von dem *lacus Curtius* sagt eine von den drei Traditionen (Varro L. L. V. 148—150), dass es ein fulguritum sei. Dagegen ist das neugefundene *puteal* des curulischen Aedilen *M. Barbatius Pollio* vor der aedicula der Iuturna ein wirklicher Brunnen gewesen. (s. HUELSEN Forum S. 133. Not. degl. Scav. 1901 S. 70 ff.) Die Inschrift an der Vorderseite des Cylinders ist *M. Barbatius Pollio aed. cur. Iuturnai sacrum rest. puteal*, auf der Mündung *M. Barbatius Pollio aed. cur. Iuturnai sacrum*. Das klein geschriebene Wort *puteal* scheint demnach ein späterer Zusatz zu sein (Not. d. Scavi 1901 S. 76—77).

Auch über ein Blitzgrab in Gallia Narbonensis ist ein Fundbericht vorhanden, der aber leider sehr unvollständig ist:

CIL XII 3048 *fulgur divom conditum* 'Nemausi on trouva en mai 1765 un petit ouvrage de maçonnerie environ 4 pieds de longeur, de 15 pouces de hauteur et de 15—16 pouces de largeur, construit de petites pierres quarrées et recouvert en voute avec des dalles de pierre; on assure qu'on n'a rien trouvé dans le quarré de la maçonnerie; à la tête d'un

[1]) Schol. Pers. IV. 49 *puteal Scribonii Libonis*. Cic. pro Sestio 18. Hor. Sat. II 6. 35. Ov. rem. am. 561 *Puteal*. Die Worte des Porphyr. zu Hor. ep. I. 19. 8 *puteal Libonis sedes praetoris fuit prope arcum Fabianum* sind natürlich nicht wörtlich zu nehmen — denn war der Platz wirklich ein Blitzgrab, so durfte er ja nicht betreten werden — sondern sagen nur, dass die Gegend nach dem Puteal genannt wurde. Über die topographische Zusammengehörigkeit des Tribunal, des Puteal Libonis und des Marsyas s. *Richter*, Topogr. 103, der auch A. 1 hervorhebt, dass der Steinring neben dem Castortempel früher fälschlich für dies *Puteal* in Anspruch genommen worden ist. (*Jordan* Top. I. 2. 403; *Gilbert* Top. 3. 159 A. 2).

côté, tourné au Levant. il y a une petite pierre quarrée avec l'inscr.' Das Grab war also *gewölbt*. Ob es aber ein unterirdisches oder oberirdisches Gebäude war. ist aus dem Bericht nicht zu ersehen. Die Worte *fulgur divom* scheinen auf römischen Ritus (*f. dium*) zu weisen. Aber das Merkmal des römischen Grabs, die offene Mündung fehlt. Die auf Missverständnis beruhende Form *divom* für *dium* ist ein in Gallia Narbonensis (CIL XII 3047—3049), Britannia (VII 561) und Gallia cisalpina (V 6778) belegter Provinzialismus. Da aber dieselbe Verschreibung in so verschiedenen Gegenden erscheint, so müssen wir fragen, ob sie nicht von den Blitzsühnern ex professo, den etrusk. Haruspices, stammt. Dass diese auch in Gallia als Blitzsühner tätig gewesen sind, erhellt aus der Inschrift CIL XII 1047 *fulgur conditum;* denn der hinten abgerundete, vorn in drei Zacken endigende Stein, der diese Inschrift trägt, stellt die jonisch-etruskische Blitzform dar (s. Iacobsthal Der Blitz in der orient. u. griech. Kunst S 14). Vielleicht haben also die etruskischen Haruspices, die immer geneigt waren, sich den Landesverhältnissen anzupassen, Römisches aufgenommen, das sie freilich falsch verstanden haben.

5. *Bidental und puteal.*

Im allgemeinen nimmt man an, *bidental* und *puteal* seien nur zwei verschiedene Benennungen des urspr. etruskischen Blitzgrabes: *bidental* nach dem Opfer, *puteal* nach der Form (so Müller Etr. II. S. 173. Bouché-Leclercq 'Haruspices' S. 22. Preller-Iordan Röm. Myth. I. 193). Wir haben jetzt gesehen, dass es zwei Arten der Blitzsühnung gab: die unblutige des Pontifex, die noch zur Zeit des Plutarch fortlebte, und die blutige des Haruspex, und dass die beiden Gräber, über welche es genaue Fundberichte gibt, das in Rom und das in Vulci, verschiedene Formen zeigen. Mommsen a. a. O. will zwar den Unterschied hinfällig machen durch den Hinweis darauf, dass eine Öffnung (puteal) bei dem Blitzgrabe zu Vulci nicht nötig war, da dasselbe sich ohnehin über der Erde befand. Aber schon das ist ein beträchtlicher Unterschied, dass es über der Erde lag, und ein *puteal* kann man unter keinen Umständen das Grab in Vulci nennen. Anderseits teilt die Tradition das *bidental* deutlich der etruskischen Sühnung zu (Die Belege: Persius II. 26 *an quia non fibris Ergennaque iubente triste iaces lucis evitandumque biden-*

tal—?; Schol. dazu: *bidental—locus—qui bidente ab aruspicibus consecratur.* Apul. de deo Socr. c. 7 *Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia.* Apoll. Sidon. Carm. IX. 193 *quae fulmine Tuscus expiato saeptum numina quaerit ad bidental.* Vgl. Fronto de diff. vocab. p. 523 KEIL *Bidental locus fulmine tactus et ove expiatus.* Sen. de clem. I. 7. 1. Lucan. b. c. I. 606. Iuv. Sat. VI. 587).

Was ist nun von folgenden Zeugnissen der Horatiusscholiasten zu halten?

Pseudacr. Hor. a. p. 471 (Triste bidental) *Locus fulminis —. Et bidental a bidentibus dictum: nam reliquias fulminis pontifices cum sacrificio sepeliebant.*

— — *Bidental locus est in quo fulmen est conditum.*

Locus est, ubi publice condebantur a sacerdote fulmina, vel ubi immolabantur oves, quae duos dentes habebant praecisiores.

In der zweiten Variante ist *bidental* der allgemeine Ausdruck für Blitzgrab geworden ohne Rücksicht auf den Sühnenden oder die Sühnart. Daran ist nicht Anstoss zu nehmen. Denn wenn man einerseits den Namen nicht mehr recht verstand, wie aus den verschiedenen Erklärungen hervorgeht, andrerseits der ritus etruscus — wie wir bei den Staatsprodigien bald sehen werden — immer mehr in den Vordergrund getreten war, weil die Sühnung der Haruspices für wirksamer als die der Pontifices angesehen wurde, ist eine solche Entwicklung des Namens bidental sehr natürlich.

Aber in der ersten Variante wird nicht nur *bidental*, sondern auch das Sühnopfer der Haruspices, *bidentes*, der Sühne des Pontifex ausdrücklich zugeschrieben. Ich vergleiche damit Schol. Stat. Theb. I. 258 *hoc est secundum pontifices, qui aiunt certa cuique fulmina deo ascripta esse.* Es ist dies (s. oben S. 22) eine rein etruskische, den Römern fremde Anschauung. Entweder haben die Pontifices wirklich etruskische Elemente aufgenommen, oder es liegt ein Versehen des Scholiasten vor. Jenes scheint mir bei einem solchen Kardinalpunkt, wie der etruskischen Götterverteilung, ganz undenkbar. Dass sie einen bekannten etruskischen Ritus aufgenommen hätten, halte ich zwar nicht für ausgeschlossen, da wir doch sehen, dass diese Wächter des patrius ritus die Supplicatio, "das

Hauptmittel des graecus ritus" (Wülcker a. a. O. 42 f.) viermal, ja sogar Bittprocession mit Jungfrauenchor einmal[1] als Sühnung selbst vorgeschlagen haben. — Doch weil Plutarch bezeugt, dass noch zu seiner Zeit der römische Ritus bestand, halte ich es nicht für ratsam, auf das einzige, zeitlich nicht zu bestimmende Zeugnis des Horazscholiasten, bei dem wir oben den Fehler *bis* anstatt *Iovis* festgestellt haben, zu bauen. Ich glaube darum, dass pontifex in diesen beiden Erläuterungen, wie bei Schol. Iuv. VI. 587 s. S. 100, irrtümlich für haruspex gesetzt worden ist. Der Fehler ist leicht zu erklären, wenn, wie ich oben vermutet habe, der etruskische Ritus überhaupt siegreich geblieben war. — Die Unsicherheit der späten Scholiasten wird aber um so natürlicher erscheinen, wenn wir berücksichtigen, dass Inschriften etwa aus der Zeit der Antonine die Stiftung eines römischen Priestertums, **sacerdotes bidentales,** bezeugen, denen nachher die gewiss sehr häufige Ceremonie der Blitzbestattung überwiesen wurde. Über die darauf bezüglichen Inschriften und die aus diesen hervorgehende enge Beziehung dieser Priesterschaft zu Dius Fidius, dem römischen Blitzgotte s. Wissowa 'Bidental' bei Pauly-Wissowa, Realenc. III. 430. Aus dieser Beziehung schliesst Wissowa, dass diese sacerdotes bidentales nichts mit dem etruskischen Ceremoniell zu tun hatten, sondern den *ritus Romanus* vertraten. Ich halte es aber nicht für unmöglich ,dass die oben erwähnte dritte, nur in v vorhandene Variante bei Pseudacr. Hor. a. p. 471 mit den Worten *a sacerdote* wirklich auf die *sacerdotes bidentales* und den von diesen vertretenen Staatskultus zu beziehen ist. Die Beschränkung auf fulmina publica wäre bei einem staatlichen Priestertum nur ganz natürlich und spricht für die Glaubwürdigkeit der Notiz. Dann folgten sie dem *ritus Etruscus,* denn in dieser Notiz ist von blutigem Opfer die Rede. Aber auch ohne dieses Zeugnis finde ich es gar nicht auffallend, dass ein römisches Priestertum entstand, welches den schon geläufig gewordenen etrus-

[1]) Liv. 27. 37. 7 "irrtümlich" sagt mit Unrecht *Wülcker* a. a. O. 31. Aber die Behauptung des Livius setzt voraus, dass dies Sühnmittel früher schon angewendet worden ist; und Livius ist zwar unvollständig in den Sühneberichten, aber er irrt nicht.

kischen Ritus selbst übernahm. Sehen wir doch, dass ein römischer Ritter und pontifex Albanus 'adiutor haruspicum imperatoris' gewesen ist (CIL VI. 2168 *Cn. Iuli Cn. fil. Domati Prisci ex equo public. adiutoris haruspicum imperatoris, pontificis Albani*). Dass übrigens diese sacerdotes bidentales, "die ein Collegium mit dem (in dieser Anwendung sonst nicht nachweisbaren) Namen *decuria* unter einem quinquennalis bilden" (Wissowa a. a. O.), erst Beihelfer gewesen sind, geht vielleicht aus dem Worte *decuria* hervor. Vgl. CIL XI. 2955 *decuriali haruspici.*

6. *Sühnung blitzgetroffener Bäume.*

In der etruskischen Superstition haben die Bäume eine grosse Rolle gespielt. In den Ostentaria (oben S. 10f.) war den Bäumen eine besondere Abteilung gewidmet, die in der lateinischen Übersetzung des Tarquitius Priscus *Ostentarium arborarium* betitelt wird (Macrob. Sat. III. 20. 3).

Die Blitzlehre hat, wie aus den wenigen erhaltenen Bruchstücken erhellt, sogar den Gärtnern Gesetze vorgeschrieben[1] und ihnen nur erlaubt, bestimmte Baumarten auf einander zu pfropfen. Andernfalls würde bei einem Blitzschlage die Sühnung unmöglich oder wenigstens sehr erschwert werden. Plin. n. h. 15. 57 *neque omnia insita misceri fas est, sicut nec spinas inseri, quando fulgurata piari non queunt facile. quo<t>que genera insita fuerint, tot fulgura uno ictu fieri pronuntiatur*[2]. 17. 124 *myrtus et taleis seritur, morus talea tantum, quoniam in ulmo eam inseri religio fulgurum prohibet.* Varro R. R. I. 40. 5. *non enim pirum recipit quercus: neque enim si malus pirum. hoc secuntur multi, qui haruspices audiunt* [*multum* del. Ursinus], *a quibus proditum, in singulis arboribus quot genera insita sint, uno ictu tot fulmina fieri illut quod fulmen concepit.*

In diesen Bruchstücken tritt der Grundsatz deutlich hervor, dass man sich an die erprobten, guten Kombinationen halten, sich nicht neuen, unergiebigen Versuchen hingeben solle. Die Haruspices sind die priesterlichen Lehrer des Volks

[1]) *Bouché-Leclercq* 'Haruspices' bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire, S. 22.

[2]) M. *fulgurata piari, quodque;* libri dett. *fulgura expiari, quoque.*

in der Hortikultur, und ihre Vorschriften beruhen nicht nur auf Aberglauben sondern auch auf praktischer Erfahrung. Ein starkes Mittel, den Vorschriften Gehorsam zu verschaffen, hatten sie in ihrer Hand: die Sühnung nach einem Blitzschlage. Den Blitzschrecken haben sie wach gehalten wie ihre christlichen Nachfolger den Höllenschrecken. Besonders bezeichnend ist die Erklärung: *quot genera insita fuerint, tot fulgura uno ictu fieri pronuntiant* (Plin. u. Varro), denn sie zielt darauf hin, dass nach einem Blitzschlage in einen vielgepfropften Baum eben so viele Sühnungen erforderlich waren, wie es Impfungen gab. Daraus dürfen wir aber schliessen, dass jede Baumart ihre besondere Sühnung erheischte, ebenso wie jede Baumart bei Blitzschlägen eine besondere Deutung ergab (s. oben S. 71 f.). — Doch ist uns über diese etruskischen Baumsühnungen nichts überliefert. Dagegen kennen wir eine entsprechende römische Sühnung.

Es gab nämlich ausser der Pontifikalsühne eine andere, die an den vom Blitze getroffenen Bäumen mit bestimmten Gebeten und Opfern entweder von besonderen Funktionären (**strufertarii**) oder von Privatmännern verrichtet wurde (Festus 294 *strufertarios appellabant antiqui* — — <ho>*mines con*<ductos mercede, qui ad>*arbores ful*<goritas noxarum[1](?) com-> *missarum* <causa sacrificia quaedam> *stru*[*a*]*e et* <ferto solennibus verbis f>*aciunt:* <"Precor te Juppi>*ter uti mihi* <volens propitius sies". quod n>*ullo etiam* <fiebat adhibito stru-> *fertario.* Festus ep. 295 *Strufertarios dicebant qui quaedam sacrificia ad arbores fulgoritas faciebant, a ferto scilicet quodam sacrificii genere.* Festus ep. 85 *Ferctum genus libi dictum, quod crebrius ad sacra ferebatur, nec sine strue, altero genere libi, quae qui afferebant struferctarii appellabantur.*).

Dass es römischer Ritus gewesen ist, ersehen wir daraus, dass die Fratres Arvales, welche sich niemals der Haruspices bedient zu haben scheinen, dieses Opfer oft anwandten und zwar

[1]) Ergänzt von *Müller* nach Ursinus; "*noxarum* interim posui donec melius aliquid reperiatur. piacularium, quod *Scal.* et *Urs.* posuerunt, dici non potest pro piaculorum" *Müller.* Für den Sinn müssen wir Pseudacr. Hor. c. I. 12. 59—60 vergleichen: *numquam fieri fulmina nisi in lucis pollutione aliqua alienis.* Vielleicht *pollutionum?* *Thewdl'.* liest *et uti mihi* und *ullo etiam.*

noch im Jahre 225 n. Chr. (Acta fr. Arval. Henzen S. 135 *struibus et fertis).* Ob ein Bestatten des Blitzes diesem Akte der Strufertarii vorausging, wissen wir nicht. Die Bäume standen wohl selbst wie Grabmäler da. Sie waren res religiosae vel violatae, die man weder berühren noch verwenden durfte (Plin. n. h. 16. 24 *quin et fulmine saepissime icitur, quamvis altitudine non excellat. ideo ligno eius nec ad sacrificia uti fas est,* [*icitur* vulg. *iacitur* Hs.]; 14. 119 *Et quoniam religione vita constat, prolibare diis nefastum habet vina — praeter inputatae — vitis fulmine tactae quamque iuxta hominis mors laqueo pependerit*). Aber in den heiligen Hainen durften natürlich keine "Grabmäler", keine res religiosae stehen. Darum lösten die Fratres Arvales, wenn ein Baum in dem Haine der Dea Dia vom Blitze getroffen war, die Frage so, dass sie den Baum ausgruben, spalteten und verbrannten und einen neuen an dessen Stelle pflanzten. Um aber den Verstoss gegen die Religion auszugleichen, war eine ausserordentliche Sühnung erforderlich. Erst mussten sie *ob ferrum inferendum,* weil es ihnen überhaupt untersagt war, ferrum zu benutzen, und für den glücklichen Anfang der erwähnten Arbeit ein *lustrum mittere* und allen Göttern des Haines, unter ihnen den Blitzgöttern des Tages und der Nacht, Juppiter und Summanus, und den Indigitationen der sündigen Handlung *Adolenda* u. *Coinquenda,* an provisorischen Altären Opfer darbringen, jeder Gottheit zwei[1] Schlachtopfer: arietes verbeces oves, aber keine bidentes. Dann wurde nach vollendeter Arbeit *ferri efferendi causa* dasselbe wiederholt.

Acta fr. Arval. a. 224 p. Chr. Henzen p. CCXIII sq.

(7 Nov.) *quod vi tempestat(is) ictu fulmin(is) arbor(es) sacr(i) l(uci) d(eae) D(iae) attact(ae) arduer(int), ear(um)-q(ue) arbor(um) eruendar(um), ferr(o) fendendar(um)*[2] *adolendarum*[3], *commolendar(um)*[4], *item aliar(um) restituendarum causa operisq(ue) inchoandi aras temporal(es) sacr(as) d(eae) D(iae)*

---

[1]) Über die Zweizahl bei Piacularopfern s. *Henzen* Acta fr. Arv. S. 147—8.

[2]) *pendendarum* Urs., *fendendarum* = *find.* corr. Marinius, rec. Henzen.

[3]) Non. 247 *adolere* = urere.

[4]) *coinquendarum* i. e. coercendarum nach Festus ep. 65 (= deputare ramos Henzen p. 22.).

reficiend(i), eius rei causa lustr(um) miss(um) suovetaurilib(us) maior(ibus) — — — Iano — Iovi — Marti — etc.

(10 Dec.) *IV id. Dec. — immolav(erunt), quod ab ictu fulminis arbores luci sacri d. D. attactae arduerint, earumq. arborum adolefactarum et coinquendarum etc., huius oper(is) perjecti causa lustrum missum* etc.[1]

Aus dem Worte des Verrius Flaccus (s. oben Festus 294) *antiqui* scheint hervorzugehen, dass dieses Blitzsühnen der strufertarii schon zu seiner Zeit ungebräuchlich und wohl durch das gewöhnliche Blitzbestatten ersetzt war, was wir in einer zeitlich nicht bestimmbaren Inschrift aus Ostia bezeugt finden: CIL XIV. 245 <fulgur in fundo> *Volusiano arb*<ore ful-> *mine icta cond*<itum per> *aedilicios* [ergänzt von Mommsen].

Nach Plin. n. h. 15. 77 stand ficus ruminalis als ein heiliger Baum auf einem Blitzgrab *(colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata,* **sacra** *fulgoribus*[2] *ibi conditis magisque ob memoriam eius, quae nutrix Romuli ac Remi — protexit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim — ita vocabant mammam —),* aber sicher nicht als ein vom Blitze getroffener Baum. Plinius erzählt selbst die Sage, dass der Baum *in comitium sponte transisset Atto Navio augurante* (15. 77), und fügt hinzu, dass ein anderer *fortuito satu vivit in medio foro, qua sidentia imperii fundamenta — Curtius — expleverat.* (15. 78). Aber auch dieser Ort war nach einer anderen Version ein Blitzgrab. (s. oben S. 103) — Die Worte des Serv. Dan. Aen. X. 423 *capillor autem dicitur cum auspicato arbor capitur et* **consecratur** *Iovi Fulguri; — videtur veteris ritus inducere*

[1]) Siehe die Erklärungen von *Henzen* a. a. O. p. 142, der jedoch nicht von Haruspicin hier hätte sprechen sollen und auch mit Unrecht angenommen hat, dass das Holz solcher Bäume zu Opfern verwendet wurde. Dies war ja nach Plin. n. h. 16. 24 (S. 109) nicht gestattet. (Anders liegt die Sache a. 14 Henzen p. XXIX *vetustate cecidisset — ad sacrificium consumeretur*). Auch aus dem Worte *coinquendarum* hat er einen falschen Schluss gezogen: 'videntur igitur non omnes arbores crematae, sed quae minus damni passae erant, deputatis ramis in luco relictae esse'. Das Wort bezeichnet, obgleich nachgestellt, nur ein Detail vor dem Verbrennen, wie *fendendarum*; es ist mit *adolendarum* durch *et* verbunden.

[2]) *sacra* edd. ante Harduin. Sillig. *sacro* libri RDF d e a; *fulguribus* d edd. *fulgoribus* reliqui libri.

mentionem können sich nicht auf einen vom Blitze getroffenen Baum beziehen, da *capitur* eine Wahl andeutet: ein Baum wird auserkoren und dem Iup. Fulgur geheiligt. Wenn wir aber diese Zeugnisse vergleichen, scheint die Annahme plausibel, dass über dem Blitzgrab ein heiliger Baum gepflanzt wurde.

7. *Vom Senate beschlossene Sühnungen.*

Die jetzt beschriebenen Sühnungen genügten nicht bei denjenigen fulgura publica, für die der Senat *procuratio* beschloss. Nur dreimal finden wir bei diesen Vorfällen eine Bestattung erwähnt: lacus Curtius bei Varro l. l. V. 150 *Cornelius et Lutatius scribunt eum locum esse fulguritum et ex S. C. septum esse, id quod factum est a Curtio consule, cui M. Genutius fuit collega, Curtium appellatum*, puteal Scribonianum bei Festus 333 s. S. 99, statua in Volcanali bei Festus 290 s. S. 101.

Sonst finden wir in den Prodigienberichten immer andere Sühnungsmittel, nie die Blitzbestattung. Wird sie etwa als selbstverständlich nicht erwähnt? Jedenfalls nicht immer. In den Fällen, die von allen am häufigsten in den Prodigienberichten wiederkehren, wo nämlich der Blitz in einen Tempel gefahren war, muss die Blitzbestattung von Anfang an ausgeschlossen gewesen sein, ebenso wie in den heiligen Hainen der Fratres Arvales, weil das Blitzgrab, ein locus religiosus, mit dem locus sacer nicht vereinbar war. Oder aber der Platz wurde entweiht, wie bei dem oben erzählten Falle Festus 333 *Scribonianum*, und aus einem *sacellum* in ein Blitzgrab *(locus religiosus)* umgewandelt. Solche Blitze, für die die altherkömmliche Sühnung nicht zu benutzen war, haben wohl den Senatsbeschluss erst hervorgerufen. Dass die in loco publico eingefahrenen Blitze wirklich bestattet worden sind, bezeugt schon die Inschrift CIL IX. 1047 *ful*(gur) *con*(ditum) *p*(ublice)[1].

Es fragt sich nun, wer diese Bestattung vollzogen hat.

Aus den Worten des Livius I. 20. 7, wo er die Verordnungen des Numa schildert *(pontifex edoceret, quae prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur)*, hat Wissowa[2] den Schluss gezogen, dass "für die Prokuration

[1]) ergänzt von *Mommsen*.

[2]) *Wissowa* Relig. u. Kultus 342 A. 1. Über Schol. Juv. VI. 587, das *Wissowa* auch citiert, s. oben S. 100.

des in loco publico eingefahrenen Blitzes *wahrscheinlich* wie für eine regelmässige wiederkehrende Kulthandlung ein für allemal die Pontifices bestellt gewesen sind", und WÜLCKER[1] stellt den Satz als bewiesene Tatsache hin. Aber Livius gibt hier in allgemeinen Worten die Regel an, und zwar für alle Prodigien, die von Staatswegen zu sühnen waren; von einer Ausnahmestellung der Blitze ist keine Rede. Der Satz, dass jeder Prokuration von Staatsprodigien ein Senatsbeschluss vorangehen muss[2], ist ohne Beschränkung aufrecht zu halten. Aber die Pontifices waren immer in der Stadt die Behörde, die das Vorläufige, eventuell Erforderliche[3] zu besorgen hatte; sie waren immer in der Senatssitzung die Sachverständigen, und der Regel nach folgt der Senatsbeschluss *ex decreto pontificum*, oder es heisst *per pontifices procurari placuit* Liv. 37. 3. 2. Es ist selbstverständlich, dass die Pontifices dann auch die erforderlichen religiösen Ceremonien wie die Bestattung verrichtet haben. Es gibt aber dafür auch ein sicheres, bisher nicht berücksichtigtes Zeugnis in der Inschrift eines Steins aus Interamna CIL XI. 4172

Iovi
Fulmini Fulguri Tonanti
Rustius L. f. Aepio pont.
ex s. c. dedicavit.

[BORMANN stellt in dieser Inschrift den Namen des Pontifex L. Rustius L. f. *Caepio* nach XI 4217 wieder her und sieht einen Verwandten von ihm in VI 2222 T. Rustium Caepi[onem], der vielleicht consul suffectus d. J. 173 war. Auf ziemlich späte Zeit deuten die Epitheta des Juppiter, sowohl *Tonanti* als auch *Fulmini*, während Juppiter *Fulgur* der ursprüngliche Name war. Aber nähere Zeitbestimmungen sind nicht möglich.]

[1]) *Wülcker* Prodigienwesen S. 30. Dasselbe hatte schon *Deecke* bei Müller Etr. II. 176 A. 62 behauptet ("Die procuratio geschah regelmässig durch die pontifices nach der interpretatio der haruspices").

[2]) *Wissowa* Rel. u. Kultus 342. *Wülcker* Prodigienwesen S. 29 f.

[3]) z. B. wenn jemand erschlagen war, konnte man die Beerdigung nicht aufschieben, bis ein Senatsbeschluss darüber erfolgt war. Ein glänzendes Beispiel bietet die oben S. 25 nach Festus 290 erzählte Geschichte: der Senat machte die vorläufige, ohne Zweifel von den Pontifices vollzogene Beerdigung rückgängig und beschloss eine neue nach den sibyllinischen Büchern.

Diese Inschrift zeigt nun, dass die Pontifices sogar die Sühnung ausserrömischer Blitzprodigien nach dem Beschlusse des Senats selbst vorgenommen haben.

Aber es gibt eine Fülle von Belegen dafür, dass man die Sühnung der Pontifices nicht wirksam genug gefunden und darum sich an die libri Sibyllini oder an die Haruspices gewandt hat. Zwar kam dann ausser der Sühnung eine neue Frage hinzu, nämlich, was der Blitz zu bedeuten hatte[1], eine Frage, auf die die Pontifices nicht Antwort geben konnten. Aber wir dürfen darum nicht die Sühnung den Haruspices absprechen (Gellius n. a. IV. 5. 1 *ob id fulgur piaculis luendum acciti haruspices.* Cic. div. I. 92, Plin. II. 144, Obs. 44 a, App. b. c. I. 78, Tac. Ann. XIII 24). Bei den ausserordentlichen Sühnmitteln, die sie vorschlugen, war es ihr Prinzip, die heimischen Riten in Geltung zu lassen[2], und sie übergaben damit die Ausführung derselben den Beamten des Landes[3]. Aber dass sie, wenn man sich bei publica fulgura an sie wandte, auch wirklich selbst die eventuell erforderliche Bestattung vollzogen, geht mit voller Deutlichkeit aus den Worten Iuvenals hervor Sat. VI. 587 *atque aliquis senior qui publica fulgura condit.* Und wenn WISSOWA Rel. 472 A. 2 sagt: "Wenn Lucan I. 608 ff. den Haruspex das Opfer bringen lässt, so ist das bestimmt dichterische Willkür", so bemerke ich dagegen, dass es sich hier nur um das Opfer handelt, welches zu der etr. Bestattung gehört (bidens oder quaevis hostia), und das hat der Haruspex natürlich selbst dargebracht. Mit Recht sagt WÜLCKER Prodigienwesen 36, dass ihre Tätigkeit namentlich darauf gerichtet war, die Spuren des Schreckzeichens zu beseitigen. Aber dazu gehört vor allem die Bestattungsceremonie.

---

[1]) Cod. Theod. 250. XVI. 10. 1 *si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspicibus requiratur.* In dieser späten Zeit ist wohl die Blitzsühne ausgestorben und nur die Frage, was der Blitz bedeutet, besteht noch. Aber vielleicht hat man auch in früheren Zeiten bisweilen die Mitwirkung der Haruspices auf die Deutung beschränkt. So gaben Liv. 42. 20 die Decemviri die Sühnmittel, die Haruspices die Deutung.

[2]) s. *Wissowa* Rel. u. Kultus 472. Varro. l. l. VII 88 *cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat.*

[3]) Besonders deutliches Beispiel ist Liv. 27. 37. 9.

Wir müssen aber das Verhältnis zwischen den Haruspices und den Pontifices bei staatlichen Blitzprodigien weiter untersuchen.

Der Senat beschloss, entweder von selbst nach Präcedenzfällen — wohl nach den Vorschlägen der in Senat anwesenden Pontifices—über die Sühnung oder ex decreto pontificum, ex responso haruspicum oder iussu decemvirum. In schwierigen Fällen wurden sogar ihrer mehrere zu Rate gezogen (Liv. 42. 20. 1. *et ad haruspices referre et decemviros adire libros iusserunt*).

Die Sühnungen der *Pontifices* werden allein erwähnt nur bei *ausserrömischen* Blitzen und zwar immer bei solchen, die Mauern, Tore, Tempel oder Privathäuser getroffen hatten. Dass dagegen ein Blitz, der in loco publico in eigentlichem Sinne eingeschlagen war, d. h. ein *fulmen regale* der Etrusker, jemals von den Pontifices gesühnt worden sei, wird niemals ausdrücklich erwähnt.

541:213 Liv. 24. 44. 8 *murus ac porta tactae*[1] *et Ariciae etiam Iovis aedis de caelo tacta fuerant* —. 9 *his procuratis ex decreto pontificum profecti consules.*

544:210 27. 4. 11 *Tusculi — Iovis aedis culmen fulmine ictum ac prope omni tecto nudatum.* 12 *isdem ferme diebus Anagniae terram ante portam ictam diem ac noctem sine ullo ignis alimento arsisse — —.* 15 *haec prodigia hostiis maioribus procurata decreto pontificum; et supplicatio — — indicta.*

547:207 27. 37.2 *Minturnis aedem Iovis et lucum Maricae, item Atellae murum et portam de caelo tacta.* 4 *haec procurata hostiis maioribus prodigia, et supplicatio diem unum fuit ex decreto pontificum.*

578:176 41. 16. 6 *Tusculi facem in caelo visam, Gabiis*[2] *aedem Apollinis et privata aedificia complura, Graviscis murum portamque de caelo tacta*[3].

Bei zwei Gelegenheiten, wo Tempel in Rom vom Blitze

---

[1]) "Sub *tactae* latere videtur nomen urbis" Madvig. *Caietae* Luterbacher de prodig. p. 28; alii alia.

[2]) *gabgavis* (*gab* in fine versus) Hs.

[3]) *tactae* Hs.

getroffen waren, werden ausser den Sühnungen der Pontifices noch andere erwähnt:

564:190 37. 3. 2 *prodigia per pontifices procucari placuit. Romae Iunonis Lucinae templum de caelo tactum erat, ita ut fastigium valvaeque deformarentur. Puteolis pluribus locis murus ac porta fulmine icta et duo homines exanimati. — 5 Supplicatio quoque earum religionum causa fuit, quibus diis decemviri*[1] *ex libris ut fieret ediderunt* (Obsequ. 1).

568:186 39. 22. 4 *addita et unum diem supplicatio est ex decreto pontificum quod aedis Opis* (*Iovis* Obsequens 3) *in Capitolio de caelo tacta erat. hostiis maioribus consules procurarunt urbemque lustrarunt.* (Obs. 3)

Dagegen betreffen alle diejenigen Blitze, bei deren Sühnung die *Haruspices* erwähnt werden, entweder *templa oder loca publica in Rom.*

476: 278 Cic. div. I. 16 *Cum Summanus in fastigio Iovis optumi maxumi, qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset —, haruspices — dixerunt —.*

450-500: Gell. n. a. IV. 5. 1 *Statua Romae in Comitio posita Ho-*
300-250 *ratii Coclitis — de caelo tacta est. Ob id fulgur piaculis luendum aruspices ex Etruria acciti inimico — animo instituerant eam rem — procurare.*

(vgl. Obsequ. 18 *turbinis vi in campo*[2] *columna ante aedem Iovis decussa cum signo aurato; cumque aruspices respondissent magistratuum et sacerdotum interitum fore, omnes magistratu se protinus abdicaverunt*).

540:214 Liv. 24. 10. 9 *tacta de caelo atrium publicum in Capitolio, aedem in campo Vulcani* —, —. 13 *haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex haruspicum responso, et supplicatio omnibus deis, quorum pulvinaria Romae essent, indicta est.*

547:207 27. 37. 7 *tacta de caelo aedis in Aventino Iunonis reginae. prodigiumque id <ad> matronas pertinere haruspices cum respondissent — —.* 11 *Confestim ad aliud sacrificium eidem divae ab decemviris edicta dies — —.*

---

[1]) *Wülcker* Prodigienwesen 43 erwähnt irrtümlich auch diese unter den von den Pontifices vorgeschlagenen Supplicationes.

[2]) *in Capitolio* Pighius

582:172 42. 20. 1 *nocturna tempestate columna rostrata in Capitolio — tota ad imum fulmine discussa est. Ea res prodigii loco habita, ad senatum relata est. Patres et <ad> haruspices referri et decemviros adire libros iusserunt.*

639:115 Plin. n. h. II. 144 *Magna huius observationis* (sc. *etruscae*) *vanitas tacta Iunonis aede Romae deprehensa est Scauro consule qui mox princeps fuit.*

670:84 App. b. c. I. 78 κεραυνοῦ πεσόντος ἐς τὸ τῆς Σελήνης καὶ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερόν, οἱ μάντεις ὑπὲρ τὰς θερινὰς τροπὰς ἀνετίθεντο τὰς χειροτονίας.

689:65 Obsequ. 61 *inter alia relatu<m>, biennio ante in Capitolio lupam Remi et Romuli fulmine ictam signumque Iovis cum columna disiectum, aruspicum responso in foro repositum.* (Arnob. a. n. 7. 40. Cic. Cat. 3. 19—20. div. II. 45. Cass. Dio 37. 9. 2. Aug. c. d. II. 27).

707:47 Cass. Dio 42. 26 3 κεραυνοί τε ἔς τε τὸ Καπιτώλιον καὶ ἐς τὸν τῆς Τύχης τῆς δημοσίας καλουμένης ναὸν ἔς τε τοὺς τοῦ Καίσαρος κήπους κατέσκηψαν. — τὴν τῶν ὑποδεεστέρων κατὰ τῶν προτετιμημένων ἐπανάστασιν τούς τε μάντεις προειπεῖν —.

711:43 App. b. c. IV. 4 — καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐς ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ἔπιπτον. ἐφ' οἷς ἡ μὲν βουλὴ θύτας καὶ μάντεις συνῆγεν ἀπὸ Τυρρηνίας. Obsequ. 69.
Cic. div. II. 45 fin. *tum statua Nattae, tum simulacra deorum Romulusque et Remus cum altrice belua vi fulminis icti conciderunt, deque his rebus haruspicum extiterunt responsa verissima.*

808:55 n. Chr. Tac. Ann. 13. 24 *urbem princeps lustravit ex responso haruspicum, quod Iovis ac Minervae aedes de caelo tactae erant.*

Einzig steht da Obsequ. 37, wo bei einem ausserrömischen Blitze, der eine Privatperson erschlagen hatte, die Haruspices befragt worden sind:

640:114 Obsequ. 37 *P. Elvius eques Romanus a ludis Romanis cum in Apuliam reverteretur, in agro Stellati filia eius virgo equo insidens fulmine icta exanimataque —.*

responsum infamiam virginibus et equestri ordini portendi (Oros. V. 15. 21; Plut. Q. R. 83 ταῖς ἱεραῖς παρθένοις).

Ich glaube darum, dass es sich hier nicht um ein Staatsprodigium handelt, sondern um private Befragung der Haruspices[1]. Wir sehen aber, dass es wirklich altherkömmliche Sitte war, die Haruspices bei den in loco publico der Stadt eingefahrenen Blitzen heranzuziehen und verstehen so, dass diese Sitte imstande war, alle Stürme der Zeit bis in die Tage des Christentums hinein zu überleben (Cod. Theod. XVI. 10. 1 s. S. 70 A. 1)

Wann die Römer angefangen haben, für Blitzprodigien die Haruspices heranzuziehen, ist nicht genau zu entscheiden, da vor 459: 295 (Liv. X. 31. 8. Aug. c. d. III. 17) keine glaubwürdige Nachricht darüber vorliegt. Aber schon bei dem zweiten unter den aus 70 Jahren bekannten Blitzprodigien[2] sind die Haruspices beteiligt. Also so lange wir Blitzprodigien in Rom kennen, kennen wir auch die Mitwirkung der Haruspices. Dass man sich zur Blütezeit des Prodigienwesens ihrer Hilfe nicht allein bediente, wie Wülcker Prodigienwesen 35 bemerkt und aus den oben citierten Liviusstellen zu sehen ist, war wohl vor allem eine Vorsichtsmassregel wegen solcher Ereignisse wie das von Gell. n. a. IV. 5. 1 erzählte.

III. **Die Wirkung der Sühnung.**

Fulgura inevitabilia (finita), prorogativa, evitabilia, levabilia.

Die Sühnung der Blitze zielt *ad propitiandos deos* hin, *quos bono fulgure rogare oportet, malo deprecari: rogare ut promissa firment, deprecari, ut remittant minas*, sagt Seneca n. q. II. 33. Genauer beschreibt er dieselbe c. 37 so (nach Caecina): *Agere nunc causam eorum volo, qui procuranda existimant fulmina et expiationes non dubitant prodesse aliquando ad* **summovenda** *pericula, aliquando ad* **levanda**, *aliquando ad* **differenda**.

[1]) Erst nachdem die Prophezeiung der Haruspices sich als richtig bewährt hatte und drei Vestalinnen wegen incestus verurteilt worden waren, hat man die libri Sibyll. befragt und Sühnungen vorgenommen (Plut. Q. R. 83 fin.)

[2]) s. *Wülcker* Prodigienwesen S. 9.

Attalus, der dieselben drei Arten erwähnt, fügt noch eine hinzu: Blitze, gegen welche die Procuratio ohnmächtig war: Sen. n. q. II. 50. 2 *aut* **inevitabilia** *mala portendunt aut evitabilia aut quae minui possunt aut quae prorogari*. Dass es aber wirklich fulmina evitabilia gab, gegen deren Drohungen die Haruspices nichts vermochten, hat der Haruspex, der im Jahre 43 a. Chr. das Unglück der Alleinherrschaft aus Blitzen und anderen Ostenta vorhersagte, bestätigt. Denn nachdem er die Knechtschaft allen ausser sich selbst verkündigt hatte, hielt er den Atem an, bis er starb (App. b. c. IV. 4. Vgl. Obsequ. 69). Und nach Plinius gab es Blitze, die so unheimlich waren, dass man nur *hospiti aut parenti* ihre Vorbedeutung aussprechen durfte (Plin. n. h. II. 144 *quaedam nec enuntiare fas putant nisi aut hospiti aut parenti*). Andererseits gab es Blitze, deren Drohungen den Sühner selbst trafen: er war der Erlöser, der sich selbst opfern musste, um andere zu retten. Livius erzählt nämlich, dass im Jahre 102 v. Chr. die Haruspices die Sühnmittel zu verheimlichen suchten, *quod ipsis liberisque exitium portenderetur*[1], und dass man den einen, der doch Anweisungen gab, reichlich belohnte (Iul. Obsequ. 44 s. oben S. 74).

Den fulmina inevitabilia am nächsten stehen die fulmina **prorogativa,** *quorum minae differri possunt, averti tollique non possunt* Sen. n. q. II. 47, die ich schon S. 83 beschrieben habe. Beide enthalten wirkliche *fata*, auf welche die Worte des Servius Aen. VIII. 398 angewendet werden können: *nam fata differuntur tantum, numquam penitus immutantur;* ich glaube nicht, dass Bouché-Leclercq 'Haruspices' 21 A. 16 Recht hat, wenn er sagt: "mais c'est là de l'haruspicine qui a perdu sa souplesse au contact de l'astrologie". Die Etrusker scheinen nämlich *fata immutabilia* und *minae quae summoveri aut levari possunt* unterschieden zu haben. Caecina (Seneca n. q. II. 47 S. 81 f.) hat mit den *finita* 'quae ad diem utique respon-

[1]) Vgl. folgende Weissagung aus der chaldäischen Haruspicin: "Si dans l'intérieur du sommet du *na* le U est posé, le maître non puissant mourra, chute du prêtre, le sacrificateur au commencement de l'année mourra" (K. 3846,11 nach der Übersetzung *Boissiers* Choix de Textes relatifs à la Divination Assyro-Babylonienne, Genève 1905 S. 65).

dent' den treffendsten Gegensatz zu den prorogativa gegeben. Seine *finita* sind mit den *inevitabilia* des Attalus identisch (s. oben S. 83).

Mit Drohungen haben die Haruspices nicht gespart; das von Cicero erwähnte responsum haruspicum liefert ein glänzendes Zeugnis dafür[1]. Um so grösser erschien dadurch ihre Macht, die Gefahren durch Sühnungen abzuwenden oder zu mildern (Cic. div. II. 24. Gell. n. a. I. 7. 10 s. oben S. 89). Die verschiedenen Sühnmittel, die sie vorgeschlagen haben, werden wir unten bei der Behandlung der ostenta zusammenstellen.

---

[1]) Die letzte Hälfte des responsum (s. *Wissowa* Relig. p. 471 A. 4), die Cicero wörtlich zu zitieren scheint, lautet, in ihre natürliche Kola zergliedert, so:

§ 40	*n per optimatium discordiam dissensionemque*	
	patribus principibusque caedes periculaque creentur	
	auxilioque †diminuitis deficiantur,	
	qua re ad unius imperium	*pecuniae redeant*
	exercitusque apulsus†	*deminutioque accedat.*
§ 55	*ne occultis consiliis*	*res publica laedatur,*
§ 56	*ne deterioribus repulsisque*	*honos augeatur.*
§ 60	*ne rei publicae*	*status commutetur.*

E.

DIE BLITZBESCHWÖRUNG

Plinius erzählt n. h. 2. 140: **Exstat annalium memoria** *sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari. Vetus fama Etruriae est impetratum, Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere Oltam, evocatum*[1] *a Porsina suo rege* und schreibt diesen Gebrauch den Alten zu: n. h. 28. 13 *Prisci quidem nostri credidere — etiam fulmina elici, ut suo loco docuimus.* Doch glaube ich, dass WISSOWA Rel. 106 mit vollem Recht behauptet, die Blitzbeschwörung als eine priesterliche Kunst sei der etruskischen Superstition eigentümlich, den Römern aber von Anfang an fremd. Plinius selbst verrät es dadurch, dass er in 2. 140 unmittelbar das etruskische Beispiel hinzufügt[2]. Columella sagt ausdrücklich X. 341: *Et tempestatem Thuscis avertere sacris*, und Seneca n. q. II. 49 führt die hierher gehörigen *fulmina hospitalia* und *auxiliaria* unter den Blitzen an, die er als speziell etruskische Blitzarten nach Caecina darstellt[3]. Dass *lapis manalis*, der bei aquaelicium über die Felder herumgeschleppte Stein, fälschlich zu der etruskischen Disciplin gestellt worden sei, hat WISSOWA Roschers Lex. II. 2307 behauptet[4]; wenn diese Kunst römisch war, so ist auch sein Schluss berechtigt, dass der Name des römischen *Juppiter Elicius* eben mit dieser Ceremonie des *eliccre aquam* zusammenhängt, und Regenzauber gehört der römischen Religion an— wie auch der griechischen (s. GRUPPE

[1]) *Oltam* Hs, *Voltam* vulgo, *evocatum et* F^2 R^2.

[2]) Dann erst folgt die römische Sage: *Et ante eum a Numa saepius hoc factitatum in primo annalium suorum tradit L. Piso, gravis auctor, quod imitatum parum rite Tullum Hostilium ictum fulmine.*

[3]) So auch Sidon. Appolin. C V. 261 *fulgura si Tuscus, si Thessalus elicit umbras, ... si nostra volatu fata loquuntur aves.*

[4]) Im Teil II Libri haruspicini werde ich auf diese Frage zurückkommen.

Griech. Mythol S. 818 ff.) und vielen anderen —. Aber plötzlicher Regen folgt dem Gewitter. Darum trifft wohl USENER[1] das Richtige, wenn er das Herumziehen des *lapis manalis* als einen Versuch, das Donnerrollen nachzuahmen, auffasst, wie man in vielen Ländern den Donner durch Wagenrasseln[2] hervorzurufen glaubte (s. GRUPPE Mythol. 820). Nur so ist der Ausdruck *imitator fulminis* zu verstehen bei Ovid. Met. XIV. 617 *Remulus maturior annis, fulmineo periit, imitator fulminis, ictu.* Diodor. VII. 1. erzählt dasselbe über Romulus Silvius, Dionys. Hal. I. 71 (178) über Allodius. Auch in der Legende über den im Wetter in den Himmel geführten Romulus und seinen vom Blitz getöteten Doppelgänger Tullus Hostilius erkennt OTTO Philol. 1905 S. 188 f. den Regenzauber.

Dass sich nun die Römer von der nützlichen Kunst der Etrusker, die Blitze zu beschwören, nicht ferngehalten haben, ist selbstverständlich (Columella X. 34 *ususque magister Tradidit agrolicis — — tempestatem Thuscis avertere sacris*). Und es ist jedenfalls nicht zu verwundern, dass Plinius den Namen des römischen Jup. Elicius mit dieser Kunst verbindet. (Plin. n. h. 2. 140 *Elicium quoque accepimus Iovem:* unmittelbar vorher hat er von der Kunst Blitze herabzulocken erzählt.)

Wir dürfen auch nur mit grösster Vorsicht die Königsgeschichte für die Erforschung des römischen Kultus benutzen. Denn in diese Geschichte ist offenbar die etruskische Blitzbeschwörung, die durch Opfer und Gebete den Blitzgott selbst zum Beraten oder den Blitz allein zur Hilfe gegen Feinde herabruft, hineingezogen worden. Die Erzählung über Numa, der auf den Rat der Egeria den Picus und den Faunus fesselte und sie dazu nötigte, den Juppiter herabzuziehen, um von ihm Auskunft über die Blitzsühne zu bekommen, ist eine zu auffallende Nachahmung des Proteus-Abenteuers der Odyssee — wie WISSOWA Rel. 106 A. 10 bemerkt —, um anders als ein gelehrter Versuch, die römische Blitzsühne ätiolo-

[1]) Keraunos Rh. Mus. 1905 S. 19 A. 1.

[2]) So deutet *Otto* Philol. 1905 S. 188 mit Recht die Salmoneus-Episode Verg. Aen. VI. 585 ff. (586 *dum flammas Iovis et sonitus imitatur Olympia,* 590 *demens, qui nimbos et non imitabile fulmen aere et cornipedum pulsu simularet equorum*) und die römischen Legenden.

gisch zu erklären, aufgefasst zu werden (Ov. Fasti III. 285 ff.; Plutarch. Numa 15; Arnob. V. 1). Die etruskischen *fulmina hospitalia* (s. S. 127) sind in dieser Erzählung, die nach Arnobius auf den fabelnden Valerius Antias zurück geht, ohne Zweifel benutzt worden. Bei der Tullus Hostilius-Episode können wir den allmählichen Zuwachs noch erkennen. Livius gibt die schon ausgebildete Überlieferung wieder (Liv. I. 31 *Ipsum regem tradunt volventem commentarios Numae, quum ibi quaedam occulta sollemnia sacrificia Iovi Elicio facta invenisset, operatum iis sacris se abdidisse; sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nec solum nullam ei oblatam caelestium speciem, sed ira Iovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasse*), nach Piso, wie erhellt aus Plinius (n. h. 28. 14 *L. Piso primo annalium auctor est, Tullum Hostilium regem ex Numae libris eodem, quo illum, sacrificio Iovem caelo devocare conatum, quoniam parum rite quaedam fecisset, fulmine ictum*). Dionys. Halicarn. dagegen stellt den ursprünglichen Bestand der Erzählung kurz[1] vor Augen (III 35 τελευτᾷ τὸν βίον ἐμπρησθείσης τῆς οἰκίας) und teilt zwei verschiedene Erklärungen mit, kennt aber die Blitzbeschwörung nicht (οἱ μὲν ὑπὸ κεραυνοῦ λέγουσι μηνίσαντος τοῦ θεοῦ δι᾽ὀλιγωρίαν ἱερῶν τινῶν — ἐκλιπεῖν γὰρ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἐκείνου πατρίους τινὰς θυσίας, ἑτέρας δ᾽ οὐχ ὑπαρχούσας ἐπιχωρίους Ῥωμαίους παραγαγεῖν — οἱ δὲ πλείους ἐξ ἀνθρωπίνης φασὶν ἐπιβουλῆς τὸ πάθος γενέσθαι). Piso scheint also selbst die oben erwähnte Version geschaffen zu haben, und auf die Worte *commentarios Numae* (Liv.), *ex libris Numae* (Plin.) ist nichts zu geben.

Bei Serv. Buc. VI. 42 erscheint die Sage dadurch noch weiter entwickelt, dass Prometheus der Erfinder geworden ist (*Pr. deprehendit — rationem fulminum eliciendorum. — — quadam arte ab eodem monstrata supernus ignis eliciebatur. — bene — postea malo usu — sicut in Livio lectum est de Tullo Hostilio, qui eo igni exustus est cum omnibus suis; Numa vero Pompilius impune eo usus est tantum* **in sacris deorum**). Die hier erwähnte Verwendung des himmlischen Feuers für die Opfer wird näher erläutert Serv. Aen. XII. 200 *qui foedera*

[1]) Vgl. Val. Max. IX. 12. 1. *Tullus Hostilius fulmine ictus cum tota domo conflagravit.* Serv. Buc. VI. 42.

fulmine sancit] — — vel certe, quia apud maiores arae non incendebantur, sed ignem divinum precibus eliciebant, qui incendebat altaria. Es wäre möglich, dass hierin eine etruskische Anschauung steckt[1].

Die Worte des Plinius 2. 140 *vel cogi fulmina vel impetrari* enthalten meiner Meinung nach die beiden Seiten der etr. Blitzbeschwörung: das Abwenden (*cogere* = bezwingen, beherrschen) und das Herabziehen, während Müller Etr. II. S. 176—7 aus ihnen den eigenthümlichen Schluss zieht, "dass die Gebete mehr oder minder dringend und nötigend waren", und Bouché-Leclercq 'Harusp.' S. 23 *cogere* für identisch mit *elicere* hält.

1. *Das Abwenden der Blitze.*

Columella X. 338

Ipsa novas artis varia experientia rerum
Et labor ostendit miseris, ususqe magister
Tradidit agricolis, ventos sedare furentis
Et tempestatem Tuscis avertere sacris.
Hinc mala Robigo viridis ne torreat herbas,
sanguine lactentis catuli placatur et extis.
Hinc caput Arcadici nudum cute fertur aselli
Tyrrhenus fixisse Tages in limite ruris.
Utque Iovis magni prohiberet fulmina Tarchon
Saepe suas sedes praecinxit vitibus albis.

Das auf Robigo sich beziehende Hundeopfer (v. 342), ist römisch (Wissowa Rel. u. Kultus 162 f.) Aber den Koryphäen der etruskischen Disciplin Tages und Tarchon werden hier zwei verschiedene Schutzmittel zugeschrieben.

Der an der Grenze aufgehängte Schädel eines Esels schützt das Feld vor Ungewitter (besonders Hagel), weisse Reben schirmen Hof und Flur vor Blitzschlägen. Es ist dieselbe Mischung von Naturkunde und Aberglauben, die wir oben in

[1]) Nicht zu verstehen ist es aber, wie *Müller* Etr. II. 177 A. 70 über Manilius I. 104 *eripuitque Iovi fulmen* sagen kann: "als eine wirkliche Herabziehung des Blitzes sieht es auch Manilius an". Denn Manilius erzählt ja hier, wie die Wissenschaft, *ratio*, sogar (v. 97) *caelum ascendit cepitque profundam naturam rerum causis* (v. 104) *eripuitque Iovi fulmen, viresque tonantis et sonitum ventis concessit, nubibus ignem.* Es ist dieselbe figürliche Sprache, die der Dichter Seneca bei der Schilderung des Cupido anwendet: Octavia 807 *invicta gerit tela Cupido: flammis vestros obruet ignes, quis extinxit fulmina saepe captumque Iovem caelo traxit.*

der Blitzlehre erkannt haben. Denn zweifelsohne beruht das Umzäumen mit weissen Reben auf der Beobachtung, dass diese Sträucher selten von den Blitzen getroffen wurden. Wie der kleine Baum haliphloeos nach Plin. n. h. 16. 24 von Blitzen besonders verfolgt und darum verflucht war, so besassen die vor Blitzen geschützten Bäume gleichsam eine geheime Kraft, das Feuer fern zu halten[1]. Einen solchen Grund gibt Plinius ausdrücklich an, als er erzählt, dass Tiberius sich gegen Blitze durch einen Lorbeerkranz zu schützen suchte (Plin. n. h. 15. 135 *Laurus quidem manifesto abdicat ignes crepitu et quadam <de>testatione. — Tiberium principem tonante caelo coronari ea solitum ferunt contra fulminum metus*). Dem Zaun um den Hof entspricht der Kranz um den Kopf. Laurus und vitis alba waren in der etruskischen Lehre[2] wohl gleichbedeutend. Plinius erwähnt die von Blitzen niemals getroffenen Gegenstände eben dort (2, 146), wo er die etruskische Blitzlehre geschildert hat (2. 137—145); und solche Einzelbeobachtungen in der Natur stimmen gut zu der etruskischen Lehre (Plin. n. h. 2. 146 *Ex his quae terra gignuntur lauri fruticem non icit, nec umquam quinque altius pedibus descendit in terram. Ideo pavidi altiores specuus tutissimos putant, aut tabernacula pellibus beluarum quas vitulos appellant, quoniam hoc solum animal ex marinis non percutiat, sicut nec e volucribus aquilam, quae ob hoc armigera huius teli fingitur*). Doch finden wir bei grieschischen Autoren dieselbe Lehre wieder (s. Wachsmuth Lydus de ost. c. 45).

Es ist interessant zu sehen, wie die alten Gebräuche noch in Italien fortleben. In der römischen Campagna und dem südlichen Umbrien glaubt man noch immer an die schützende Kraft des Tier-Schädels (des Esels oder der Ziege), der am Felde

---

[1]) *Usener*, Keraunos Rh. Mus. 60. S. 25 erwähnt nach *Kuhn*, Herabkunft des Feuers S. 228 (201^{2} f.), dass man in der Oberpfalz glaubt, Haselzweige besässen dieselbe schützende Kraft. Aber der Gedanke: „man verehrte die Hasel als eine Verkörperung des Blitzes" stammt nicht aus dem Glauben des Volkes sondern aus dem Kopf des Gelehrten. Oder hat man vielleicht in dem Eselsschädel eine Verkörperung des Hagels verehrt?

[2]) Wahrscheinlich enthält auch diese Notiz über Tiberius Etruskisches. Denn heimischer Aberglaube genügte sicher diesem Fürsten, oder vielmehr seinen Biographen, nicht.

aufgepflanzt oder an Reben aufgehängt wird[1]. In anderen Gegenden Umbriens hat das Kreuz gesiegt: auf den Feldern errichtet schützt es vor Hagel und hält den Teufel fern. An die weissen Reben, mit denen Tarchon sein Haus umzäumte, erinnert es, wenn man in der Gegend der alten Etrusker-Stadt Perusia die Kreuze mit der eingeernteten Saat nach Hause bringt und auf der Scheune aufstellt, wo sie dann das Getreide gegen Blitze schützen[2]. An die Stelle des Lorbeeres und der Rebe ist jetzt der heilige an einem grossen Fest gesegnete Olivenzweig getreten, mit dem man die Kreuze schmückt, um ihre schützende Kraft zu erhöhen.

Aber der Glaube an die Bedeutung des Esels und die schützende Kraft des Schädels sind nicht ausschliessliches Eigentum der etruskischen Religion. Über den Esel im Kulte der Vesta s. WISSOWA Annali d. Inst. 1883 S. 160 ff, Rel. S. 142. Auf diesen Kultus bezieht sich sicher der eherne bekränzte Eselskopf am Bettgestell bei Juv. XI. 96 *parvis frons aerea lectis vile coronati caput ostendebat aselli.* Hyginus setzt diesen Vers in Verbindung mit dem Kulte des Dionysos, in welchem der Esel auch eine Rolle spielt. BELLUCCI[3] erwähnt, dass man in Tunis Schädel ("di cammello, di cavallo o di pecora") in ähnlicher Weise aufrichtet, um die 'giardini' der Oasen zu schützen, und OSTERMANN[4] hat Ähnliches in Friaul beobachtet. Ich zweifle nicht, dass die Beispiele dafür sich vermehren lassen, wenn es auch nicht eine so internationale Sitte gewesen ist wie die von Plinius erwähnte, durch Schnalzen mit der Zunge sich gegen böse Wirkungen des Wetterleuchtens zu schützen (*fulgetras poppysmis adorare consensus gentium est* Plin. n. h. 28. 25).

Der Schwerpunkt der etruskischen Lehre lag auch sicherlich nicht in den erwähnten Gebräuchen, sondern in den Opfern und Beschwörungen: sacra et precationes (Plin. n. h. 2. 140 *sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari.* Colum. X. 34 *tempestatem Thuscis avertere sacris*), wie bei dem

[1]) *Bellucci*, G. La grandine nell' Umbria, Perugia 1903 S. 31 f.

[2]) *Bellucci* l. l. S. 27 ff.

[3]) *Bellucci* l. l. S. 32.

[4]) *Ostermann*, La vita in Friuli, Udine 1894, S. 93.

Herabziehen der Blitze (Liv. I. 31 *quaedam occulta sollemnia sacrificia*, Plin. n. h. 28. 14 *sacrificio Iovem caelo devocare*, Caecina bei Sen. n. q. II. 49. 3. *sacrificiis ad nos Iovem arcessunt*).

Die Opfer kennen wir nicht: sie waren ja nach Liv. Geheimritus, *occulta*. Aber der Eselsschädel setzt doch wohl das Opfer eines Esels voraus. Die Römer haben auch hier wie bei der Blitzbestattung unblutige Opfer dargebracht, soweit wir schliessen dürfen aus Ov. Fasti V 301 *saepe Iovem vidi, cum iam sua mittere vellet Fulmina ture dato sustinuisse manum*.

Plinius erzählt, dass man Feuerbeschwörungen in fremder Sprache auf die Wände schrieb (Plin. n. h. 28. 20 *iam parietes incendiorum deprecationibus conscribuntur. neque est facile dictu, externa verba atque ineffabilia abrogent fidem validius an latina e<t> inopinata [et], quae inridicula videri cogit animus semper aliquid immensum exspectans ac dignum deo movendo, immo vero quod numini imperet*), und Verrius Flaccus überliefert uns zwei etruskische Wörter *arse verse*, die er mit *averte ignem* übersetzt (Fest. ep. 18 Thew. 14. 11 *Arse verse averte ignem significat. Tuscorum enim lingua arse averte, verse ignem constat appellari. Unde Afranius ait "Inscribat aliquis in ostio arse verse"*). Diese Sitte hier zu erwähnen, haben wir um so mehr Grund, als der Feuergott bei den Etruskern auch Blitzgott war. Inwiefern Beschwörungsformeln, die Plinius *carmina*, Seneca Herc. Oet. 467[1] *cantus* nennt, unter den etruskischen Inschriften stecken, ist uns noch verborgen. Um so besser kennen wir aber diese Literatur bei den Chaldäern[2]. Von ihnen haben die Etrusker wahrscheinlich es gelernt, den Worten kräftige Wirkung zuzuschreiben, und die Römer haben sich darin als gute Schüler gezeigt (Plin. n. h. 28. 15—21). — Die Worte haben sich zwar jetzt geändert; aber im übrigen ist das jetzige Italien nicht weit über das antike hinausgekommen[3].

Über die Chaldäer als Nebenbuhler der Haruspices in

[1]) Sen. Herc. Oet. 467 *carmine in terras mago descendat astris Luna desertis licet et bruma messes videat et cantu fugax| stet deprehensum fulmen* —.

[2]) s. *H. Zimmern*, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion 1896—1901.

[3]) s. *Bellucci* a. a. O. der auch Beispiele besonders gegen Ungewitter wirksamer Gebete anführt.

der Kunst, Blitze zu beschwören s. unten S. 128 und Bouché-Leclercq 'Haruspices' S. 23.

2. *Das Herabziehen der Blitze.*

Seneca erwähnt nach Caecina zwei Arten herabgezogener Blitze:

1. *hospitalia*, wenn man durch Opfer den Juppiter selbst eingeladen hatte, als Gast *(hospes)* einer feierlichen religiösen Ceremonie beizuwohnen, um einen Rat zu geben oder nur seine Huld den Menschen zu bezeugen: Sen. n. q. II. 49. 3 *hospitalia, quae sacrificiis ad nos Iovem arcessunt et, ut verbo eorum molliori utar, invitant. (sed non irasceretur invitatus; nunc venire eum magno invitantium periculo affirmant*[1]). In der Parenthese hat Seneca offenbar die römischen Erzählungen über Numa und Tullus Hostilius vor Augen;

2. *auxiliaria*, die man den Gott auf die Feinde herabzuschleudern anfleht (Sen. l. l. *quae invocata*[2] *sed advocantium bono veniunt.*) Zwei Beispiele solcher Blitze werden erwähnt.

Plin. 2. 140 *Vetus fama Etruriae est impetratum, Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere Oltam, evocatum a Porsina suo rege.*

Zosimos ed. Mendelssohn V. 41 408 n. Chr. Πομπηϊανὸς ὁ τῆς πόλεως ὕπαρχος ἐνέτυχέ τισιν ἐκ Τουσκίας εἰς τὴν Ῥώμην ἀφικομένοις, οἳ πόλιν ἔλεγόν τινα Ναρνίαν[3] ὄνομα τῶν περιστάντων ἐλευθερῶσαι κινδύνων, καὶ τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῇ καὶ κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ βροντῶν ἐξαισίων καὶ πρηστήρων ἐπιγενομένων τοὺς ἐπικειμένους βαρβάρους ἀποδιῶξαι. τούτοις διαλεχθεὶς †ἔπει-

[1]) Der Text ist ziemlich unsicher; *irasceretur* hat *Gercke* mit Recht aus g aufgenommen: *irascentur* ε, *nasceretur* AΦ, om. B, *arcesseretur* E; *invitatus* om. B, *imitatus* A, *invitantur* (ε), *invitus* Eg; *cum* pro *eum* ΔZ; *invitantium* Δ *Gercke*. *insultantium* Φ, *inconsultantium* O, *consultantium Haase*. Der Ausdruck *quae sacrificiis ad nos Iovem arcessunt et — invitant* ist wohl ungenau für *quae sacrificiis invitatum ad nos Iovem arcessunt* (= secum ferunt): Juppiter kommt selbst mitsamt den Blitzen. Gerckes *iuxta* oder *secundum quae* weicht zu stark von den sonst angewandten Konstruktionen dieses Kapitels ab. Einfacher wäre *cum*, wie in der vorhergehenden Zeile: *inferna cum e terra exilivit ignis.*

[2]) *advocata* Δ

[3]) νερνίαν VN, γερνίαν M, νεβηΐαν c. Ναρνίαν *Müller* Etrusk. II 18 A. 66, *Mendelssohn* (Leipz. 1887).

σεν ὅσα ἐκ τῶν ἱερατικῶν ὄφελος. — 3 ἐπεὶ δὲ οὐκ ἄλλως ἔφασαν τῇ πόλει τὰ γενόμενα συντελέσειν, εἰ μὴ δημοσίᾳ τὰ νομιζόμενα πραχθείη — τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς Τουσκίας παρῆκαν.

Zwischen dem *vetus fama Etruriae* und dem Auftreten der Etrusker, die den Römern versprachen, durch Herabziehen von Blitzen die andrängenden Horden des Alarich zu verjagen, liegt beinahe ein Jahrtausend: und doch heisst es τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῇ καὶ κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ (= Plin. 2. 140 sacris quibusdam et precationibus). Die Römer zogen es diesmal schliesslich vor, mit den Barbaren zu unterhandeln. Auch in der früheren Zeit scheinen sie sich auf diese Fähigkeit der Etrusker nicht verlassen zu haben. Oder sind die Haruspices zu klug gewesen, um durch solche misslichen Experimente den übrigen Teilen der Disciplin den Glauben zu entziehen?

Wo noch von der Kunst, Blitze herabzubeschwören, die Rede ist, sind nicht die Haruspices, sondern die Chaldäer die Ausübenden: Claudian De VI. cons. Honorii V. 348 *Chaldaea mago sev carmina ritu armavere deos* —. Ein Magier (Arnuphis) spielt eine Rolle in dem Wunder, durch welches das Heer des Marcus Aurelius gerettet wurde, nach einer Version bei Cassius Dio 71. 8. 4 καὶ γάρ τοι λόγος ἔχει Ἀρνοῦφίν τινα μάγον Αἰγύπτιον — — τὸν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι, — — 10. 2 χάλαζα ἰσχυρὰ καὶ κεραυνοὶ οὐκ ὀλίγοι τοῖς πολεμίοις ἐνέπεσον[2]. — Cassius selbst sagt nur παρὰ θεοῦ ἐδωρήθη und οὐκ ἀθεεί. Bei den christlichen Verfassern, die diese Geschichte erzählen, sind dagegen der Regen und die Blitze, nicht durch den Magier, sondern durch das Gebet der aus Christen gebildeten Legio XII fulminata bewirkt[3].

[1]) ἐλευθερωθῆναι M N.

[2]) Der Magier wird auch von Xiphilinus und Suidas erwähnt.

[3]) Eine schöne Übersicht über die Geschichte dieser Legende in der antiken und modernen Literatur gibt *J. Geffcken* Das Regenwunder im Quaderlande, Neue Jahrbücher II 1899 S. 253 ff.

DIE ETRUSKISCHE DISCIPLIN

II.

DIE HARUSPICIN

VON

C. O. THULIN

GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI A.-B.
1906

INHALT.

III
LIBRI HARUSPICINI.

A. Etruskische und römische Extispicin.

Die Lehre von der Eingeweideschau war der Tradition nach, die sie vor allem auf die Offenbarung des Tages zurückführte (I S. 3), der ursprünglichste und wesentlichste Bestandteil der etruskischen Divination. Das Wort *haruspex* bestätigt diese Tradition. *Haruspex* ist nämlich der Haupttitel des etruskischen Priesters; so wird aber auch der Wahrsager genannt, der Blitze und Wunderzeichen sühnt und deutet, wenn auch dann und wann die einzelnen Funktionen desselben durch Spezialtitel bezeichnet werden (*extispex* Non. 16 M, *fulgur(i)ator* s. I S. 4, *prodigiator* Fest. 229); und Cicero fasst unter dem Namen *haruspicina* oder *haruspicum disciplina* die ganze etruskische Disciplin zusammen (div. I 91. II 28. 37. 42. 49. 50; vgl. oben I S. 1 f.). Aber die Bücher, die speziell das *extispicium* behandeln, heissen *libri haruspicini* (Cic. div. I 72, I S. 2), und *haruspex* in engerem Sinne ist eben der Eingeweideschauer (Cic. div. II 109 *haruspices et fulguratores et interpretes ostentorum*). So haben die Römer selbst das Wort gedeutet (Donatus Ter. Phorm. IV. 4. 28 *haruspex ab hariga... hostia*. Velius Longus Gramm. lat. VII p. 73. 9 Keil *arispex ab ariga quae est hostia, non aruspex*); und so deutet es auch die moderne Etymologie[1].

---

[1] *Vaniček* Etym. Wört. d. lat. Sprache 1881 96, *Wharton* Etyma latina London 1890, *F. Solmsen* KZ 34. 2, *Walde* Lat. etym. Wörterbuch S. 282 stellen das Wort mit ai. *hirā̇* 'Ader', gr. χορδή aisl. *gǫrn*, lit. *žárna* 'Darm', lat. *hīra* (mit unerklärtem ı) 'Darm', *hilla* 'kleiner D.' zusammen. Faliskisch heisst das Wort *haracna*. Ich habe S. 55 bemerkt, dass die häufigen Abweichungen in der Schreibart *(arispex arespex arrespex aruspex haruspex)*

Die Überlegenheit der Etrusker in der Kunst des Extispicium war anerkannt; Cicero erklärt sie aus ihrem häufigen Opfern (div. I 93 *Etrusci autem, quod religione imbuti studiosius et crebrius hostias immolabant, extorum cognitioni se maxime dediderunt*), und auf diese Sitte des Volkes spielt auch die bekannte Etymologie Varros: *Tusci* ἀπὸ τοῦ θύσαι an (Isidor. XIV 4. 22 *Tuscia a frequentia sacrificii et thuris dicta* ἀπὸ τοῦ θύσαι). Während uns aber in der Blitzlehre wenigstens das Fragment einer zusammenhängenden Behandlung durch Seneca-Caecina übermittelt ist, sind wir für die eig. Haruspicin ausschliesslich auf zerstreute Notizen und Behandlungen von Einzelfällen angewiesen. Das Buch Nigidius' *de extis* (Gellius XVI 6, 12) ist leider weder selbst noch in einem Referat erhalten.

Welch grosse Rolle die Eingeweideschau bei den Römern sowohl im Staats- als auch im Privatleben gespielt hat, erhellt am deutlichsten aus den Worten Ciceros div. I 95 *omitto nostros, qui nihil in bello sine extis agunt, nihil sine auspiciis domi.* I 16 *quid fissum in extis quid fibra valeat accipio: quae causa sit nescio. Atque horum quidem plena vita est, extis enim omnes fere utuntur.* Wir sind gewöhnt, uns zu jedem römischen Schlachtopfer einen *Tyrrhenae gentis haruspex* (Ov. met. XV 577) als Opferschauer hinzuzudenken; und ein solcher wird in den Berichten am häufigsten erwähnt, da die Feldherrn im Bewusstsein der Überlegenheit der etruskischen Kunst in der Regel einen etrusk. Haruspex bei sich hatten, und die Beamten in Rom, wenn es sich um wichtige Fragen handelte, wohl immer sich dieser Opferseher bedienten (s. unten S. 10).

---

vielmehr darauf führen, ein Fremdwort darin zu erblicken. Ferner werden die Worte *haruspex haruspicium* ausschliesslich von fremden Opfersehern gebraucht, in der Regel von etruskischen, aber auch von anderen (Cic. div. II 28 *haruspices Etrusci Elii Aegyptii Poeni.* Iuvenal VI 549 *Armenius vel Commagenus haruspex*), und sie beziehen sich nie auf das römische Extispicium. Echt etruskisch scheint jedoch das Wort nicht zu sein, da der etruskische dem *haruspex* entsprechende Titel, wie oben I S. 55 bemerkt, *nets'vis* ist. *Boissier* hat Memoires de la Société de Linguistique de Paris t. XI p. 330, t. XII p. 35 *haruspex* mit dem chaldäischen Ideogramm HAR = *kabittu* 'Leber' zusammengestellt. Für eine solche Mischform gibt es wohl keine Parallele. Aber vielleicht ist der lateinische Ausgang *-spex* volkstümliche Umbildung eines ähnlich auslautenden Fremdwortes (z. B. *haruspe*).

Dass wir jedoch eine eigene römische Opferschau neben der etruskischen Haruspicin annehmen müssen, sagt Cicero div. II 32 *quando ea nos extis exquirimus? aut quando aliquid eius-modi ab haruspice inspectis extis audivimus?* Mit diesen Worten charakterisiert Cicero auch den Hauptunterschied zwischen der römischen und der etruskischen Eingeweideschau: Die Römer stellten an den Gott eine Frage, die er mit 'ja' *(litare)* oder 'nein' *(non perlitare)* zu beantworten hatte; die Etrusker liessen die Eingeweide selbst reden, und sie vermochten die Sprache zu deuten, welche die Götter durch bestimmte Zeichen der Eingeweide redeten (Tib. II 5. 13 *lubrica signavit cum deus exta notis*). Wir erkennen also denselben Unterschied, den wir früher schon beobachtet haben. Bei den römischen auspicia impetrativa war die legum dictio, das Fragestellen, das wichtigste, und die signa oblativa rieten nur zu oder ab. Die Wunderzeichen und Blitzschläge verkündigten den Zorn der Götter, die versöhnt werden mussten; was sie ausserdem zu bedeuten hatten, wussten die Römer nicht, wohl aber die Etrusker. Die römische Eingeweideschau wollte nur erforschen, ob alles in Ordnung wäre *(litare)*. Wenn dies nicht der Fall war, hielt man es für ein Zeichen, dass die Götter nicht geneigt waren *(non perlitatum est)*; ja, wenn etwas ganz Schlimmes zum Vorscheine kam, wurde es sogar für ein Prodigium gehalten. Wenn aber in den römischen Berichten über die Litatio hinaus eine wirkliche Weissagung vorkommt, so ist etruskische Haruspicin zu erkennen, wenn auch die Haruspices nicht ausdrücklich erwähnt werden.

Diesen Unterschied zwischen der römischen Litatio, die sich darauf beschränkt, Geneigtheit oder Nichtgeneigtheit des Opfertieres festzustellen, und der etruskischen Haruspicin, die aus der Beschaffenheit der exta Schlüsse über zukünftige Ereignisse zieht, hat Wissowa Relig. 353 richtig betont, und Blecher[1] hat dieser Richtung folgend auf einzelne verschiedene Riten der etrusk. und der röm. Eingeweideschau hingewiesen.

Römischer Ritus war es *adhaerentia inspicere exta* nach den Zeugnissen des Verrius Flaccus und Varro (Festus Pauli

[1] *Blecher* De extispicio capita tria, Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. II S. 219 ff.

100 *hariuga dicebatur hostia, cuius adhaerentia inspiciebantur exta.* Varro L. L. V 98 *aruigas. haec sunt, quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquuntur, quas et Accius scribit et in pontificiis libris videmus),* denn Varro beruft sich hier auf pontificii libri. Zu demselben Ritus gehörte es also wohl, die Lage der Eingeweide in dem geöffneten Opfertiere zu beobachten, und hierher haben wir dann zu rechnen das Zeugnis des Plinius n. h. XI 204 *lien in sinistra parte adversus iecori, cum quo locum aliquando permutat sed prodigiose.* In der Extispiciumscene bei Seneca Oed. 353 ff., zu der auch die Lehre der Haruspicin den Stoff gegeben hat, kommt am Schluss[1] eine Schilderung des *turbatus ordo extorum.* Aber dies beweist nicht, dass der Ritus etruskisch war, da Seneca hier nur schlimme Vorzeichen häuft, ohne an einen bestimmten Ritus zu denken. Vgl. Verg. Aen. IV 64 *pectoribus inhians spirantia consulit exta.*

Als Gegensatz zu *adhaerentia inspicere exta* ist der Ausdruck *erepta inspicere exta* zu bezeichnen. Nur einmal wird er ausdrücklich von der etruskischen Opferschau gebraucht (Lucan. I 616 *Palluit attonitus sacris feralibus Arruns Atque iram superum raptis quaesivit in extis*). Auf einen griechischen Ritus bezieht sich Serv. Aen. VI 253 *holocaustum significat, quod detractis extis arae superinponebatur.* In den übrigen Beispielen können wir nicht entscheiden, ob griechischer, römischer oder etruskischer Ritus geschildert wird (Ov. met. XV 136 *ereptas viventi pectore fibras.* Sen. Thyest. 755 *erepta vivis exta pectoribus tremunt.* Verg. Aen. XII 213 *Tum rite sacratas In flammam iugulant pecudes et viscera vivis Eripiunt cumulantque oneratis lancibus aras.* Donatus a. h. l. *in flammam fundebatur sanguis animalium* (Aen. XI 82) *et antequam morerentur, extrahebantur eorum viscera et aris imponebantur).* Aber die erhaltenen Denkmäler[2] bestätigen, dass sowohl die Griechen wie die Etrusker die zu untersuchenden Eingeweide aus dem Leibe des Opfer-

[1]) Sen. Oed. 366 *mutatus ordo est; sede nil propria iacet, | sed acta retro cuncta: non animae capax | in parte dextra pulmo sanguineus iacet, | non laeva cordi regio, non molli ambitu | omenta pingues visceri obtendunt sinus: | natura versa est, nulla lex utero manet.*

[2]) *Blecher* De extispicio Tab. II—III S. 239 f.

tieres herausnahmen. Sonst wäre auch die genaue Untersuchung der Etrusker nicht denkbar.

Ferner war es römischer Ritus, *exta in olla coquere* (Varro L. L. V 98). Die erste Prüfung genügte also zur Litatio nicht. Auch bei dem Kochen, durch das die zu opfernden *exta* zugerichtet wurden, konnten böse Vorzeichen erscheinen, wie Livius uns an einem Beispiel zeigt, wo nicht ein haruspex, sondern der victimarius Opferschauer war: 41. 15. 1 (a. 176 a. Chr.) *Cn. Cornelius.. exposuit patribus conscriptis bovis sescenarii, quem immolavisset, iecur defluxisse. id se... victimario nuntianti parum credentem ipsum aquam effundi ex olla, ubi exta coquerentur, iussisse et vidisse ceteram integram partem extorum, iecur omne inenarrabili tabe absumptum.* Die Verehrung der *ollae* im Kultus der Arvalbrüder (Wissowa Relig. 487 A. 5). hat Blecher S. 221 mit Recht auf diesen römischen Ritus bezogen.

Ob wir annehmen dürfen, dass die bei Varro diesem Ritus entgegengesetzte Sitte *in veru coquere* etruskisch ist, lasse ich dahingestellt. Wir können aber nirgends Belege dafür finden, dass die Nachprüfung durch Kochen oder Braten in der etruskischen Disziplin eine Rolle gespielt hat, wie Bouché-Leclercq 'Haruspices' bei Daremberg-Saglio Dictionnaire des antiqu. III S. 25 es darstellt. Auf den Gegensatz zwischen dem altrömischen Ritus und dem neuen etruskischen, der mit den Etruskerkönigen in Rom eingedrungen war, scheint mir Arnobius mit folgenden Worten anzuspielen: a. n. II 68 *cum Romulo Pompilioque regnantibus percocta plane ac madida concremarentur diis exta, nonne rege sub Tullo semicruda coepistis et leviter animata porricere prisca observatione contempta?*

Aber den Kern des Unterschiedes zwischen etruskischer und römischer Extispicin hat Blecher nicht recht deutlich gemacht. Er glaubt nämlich, dass die Römer allmählich die etruskische Lehre *(artificiosa doctrina)* in die ihrige *(litatio)* aufgenommen haben[1] und teilt also der römischen Extispicin auch solche Beispiele zu, in denen Weissagungen mitgeteilt werden. Dies ist ebensowenig der Fall wie in der Fulgurallehre,

[1]) S. 223 »extispicium verum, quo futura divinabant Etrusci, a Romanis primo alienum ad indigenam Latinorum litationis inspectionem postea se applicavit«.

da die Römer nie von selbst einen Blitzschlag zu deuten vermochten. Die Kunst der Weissagung aus den Eingeweiden blieb für alle Zeiten Sache der Haruspices.

Durch diese Vermengung etruskischer und römischer Satzungen ist Blecher verleitet worden, eine echt etruskische Lehre als römisch darzustellen und das Beispiel Liv. 41. 15 falsch zu deuten (S. 233).

Die Bronzeleber von Piacenza (Taf. I) hat uns gelehrt, dass die Etrusker den Göttern bestimmte Wohnungen an der Leber so wie am Himmel zugeteilt haben. Sie konnten also sogleich entscheiden, welcher Gott zu ihnen aus den Eingeweiden sprach (Plin. n. h. 11, 195 *haruspices id (fel) Neptuno et humoris potentiae dicavere).* Die Römer konnten dagegen aus den Eingeweiden nur ein 'ja' oder 'nein' herauslesen; sie mussten darum die Fragestellung um so genauer vornehmen und im voraus bestimmen, von welchem Gotte sie wünschten, Antwort zu bekommen; sie konnten mit einem Opfertiere auch nur einen Gott befragen (Liv. 41. 14. 7 *Cn. Cornelio et Q. Petilio consulibus, quo die magistratum inierunt, immolantibus Iovi singulis bubus, uti solet,* etc. Cic. de div. II 38 *cum pluribus diis immolatur, qui tandem evenit, ut litetur aliis, aliis non litetur? ... ut Apollinis exta bona sint, Dianae non bona*). So ist also Liv. 41. 15. 4 *ceteris diis perlitatum ferunt, Saluti Petilium perlitasse negant* aufzufassen. Mit dem etruskischen Regionensystem hat dieses Beispiel, in dem kein Haruspex, sondern nur der Magistratus und sein Victimarius fungieren, nichts zu tun.

Ob das extispicium der römischen Augurallehre angehört, ist eine vielumstrittene Frage. Tatsächlich waren zwar *signa ex extis* mit den übrigen Auspicien gleichgestellt. Verrius Flaccus sagt Fest. Pauli 244 *Pestifera auspicia esse dicebant, cum cor in extis aut caput in iocinere non fuisset.* Aber Cicero stellt exta und auspicia nur als Parallelen hin (div. I 95 *nihil in bello sine extis agunt, nihil sine auspiciis domi),* ebenso wie sie in einem Berichte Livius' erscheinen (27. 16. 15 *Fabio auspicanti... aves semel atque iterum non addixerunt; hostia quoque caesa consulenti deos haruspex cavendum <a> fraude hostili et ab insidiis praedixit*). Und Verrius Flaccus erwähnt *signa ex extis* nicht unter den fünf Klassen der von den Augures beobach-

teten Zeichen (Festus 262 *Quin<que genera signorum observant> augures publici: <ex caelo, ex avibus, ex tripudiis>, ex quadrupedibus, ex <diris>.* Ergänzt nach Paulus 260). Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass Verrius hier aus Versehen einen so wichtigen Teil wie die *exta* ausgelassen habe.[1]

Man kann allerdings Zeugnisse dafür vorbringen, dass die Augures, wie andere Beamte und Kollegien[2], Opfer verrichtet und wohl auch dabei die Eingeweide zum Zweck der Litatio untersucht haben (Liv. 10, 7, 10 *(augur) conspicietur cum capide ac lituo, capite velato victimam caedet auguriumve ex arce capiet.* Fest. ep. 16 *a genere sacrificii quod in arce fit ab auguribus.* Serv. D. Aen. III 265 *invocatio est precatio, uti avertantur mala, cuius rei causa id sacrificium augurale peragitur*). Mit diesen Belegen ist aber die für die fratres Arvales bezeugte litatio gleichzustellen; und wir dürfen das extispicium nicht mehr für die Augures als für die fratres Arvales in Anspruch nehmen. VALETON[3] hat darum die Festusstelle richtig dahin erklärt, dass Verrius die *signa ex extis* ausgelassen habe, "quod de extispicio nulla certa praecepta in libris suis haberent augures". Er hätte nur nicht den Phantasien des Dionys. 2 22, der die οἰωνοπόλοι des Numa aus den ἱεροσκόποι (ἀρούσπικες) des Romulus entstehen lässt, Gewicht beilegen dürfen. Die Lehre der römischen Extispicin gehört naturgemäss der Priesterschaft an, welche die *sacra, sacrificia* unter ihrer Obhut hatte, den Pontifices[4]. Wie bei der Sühnung der Blitze (I S. 114) bestand also auch hier eine Konkurrenz zwischen diesen treuen Wächtern des Ritus patrius und den Haruspices; und auch auf diesem Gebiete gewinnen die Haruspices wegen der hohen Entwicklung ihrer

[1]) So meint *Detlefsen* in seiner I S. 22 erwähnten Abhandlung. Dagegen sagt *Müller* Etr. II 121 "die Schau der Eingeweide, welche nicht Sache der Auguren war".

[2]) Z. B. Festus 57 *caviares hostiae — in sacrificio pro collegio pontificum quinto quoque anno.*

[3]) *Valeton* De modis auspicandi Mnemos. XVII 1889 S. 446.

[4]) Macrob. III 2. 3 et ex disciplina haruspicum et ex praecepto pontificum verbum hoc (exta porricere) sollemne sacrificantibus est, sicut Veranius ex primo libro Pictoris ita — exta porriciunto etc. Vgl. Festus 360 Tauri verbenaeque in commentario sacrorum. Macrob. III, 10, 3. Cic. Leg. II 29. Varro L. L. V 98 s. oben S. 6.

Lehre und Deutungskunst immer mehr an Boden. Dass aber die römischen Priesterkollegien sich von dieser fremden Hilfe fern gehalten haben, müssen wir von vornherein annehmen (Vgl. Tert. apol. 30 *cum hostiae probantur penes vos a vitiosissimis sacerdotibus)* und können es in den Protokollen der Arvalbrüder kontrollieren (Act. fratr. arv. Henzen p. 214, a. 225 p. Chr. *immolanti ipso mag. porcam et agnam... et extas reddidit ad aram, ministrantibus public(is) et praesentibus a sacr(is) domini n(ostri) Augusti).* Die Beamten, die die Lehre der Auspicia so beherrschten, dass sie dieselben auf eigene Faust, mit Hilfe Untergeordneter wie *pullarii*, nehmen konnten *(suis auspiciis)*[1], wussten jedenfalls auch auf dieselbe Weise zu bestimmen, was zur Litatio erforderlich war. Die von den Beamten genommenen Auspicien konnten eventuell vor das Gericht des Augurskollegiums, in dessen Besitz die heiligen Bücher waren, gezogen werden[2]. Für die sacrificia waren die Pontifices die entsprechende Behörde (Cassius Dio. 37. 46 μισοῦντες τε ἄλλως οἱ δυνατοὶ τὸν Κλώδιον καὶ ἅμα καὶ τὸ μίασμα αὐτοῦ ἀποδιοπομπούμενοι, ἐπειδὴ οἱ ποντίφικες ἀνατυθῆναι τὰ ἱερὰ ὡς οὐχ ὁσίως διὰ τοῦτο τελεσθέντα ἔγνωσαν, δικαστηρίῳ αὐτὸν παρέδωκαν[5]. Zwar haben die Magistratus aus Vorsicht oder um die Zukunft zu erforschen in früheren Zeiten häufig, in den letzten Zeiten der Republik immer, einen Haruspex[3] ebenso wie einen Augur[4] mitgebracht. Wenn aber Livius 41. 15. 2 (s. S. 7) neben dem Magistrat den *victimarius* als Opferschauer erscheinen lässt, so hat er zufälligerweise den heimischen untergeordneten Beihelfer, der zu diesem Dienste am nächsten stand, der Vergessenheit entrissen.

---

[1]) *Valeton* Mnemos. XVIII 1890 S. 409. 416 f.

[2]) *Valeton* ibidem.

[3]) *Valeton* ibidem 410 A. *Wissowa* Relig. 473 f.

[4]) Varro L. L. VI 95 *hoc nunc aliter fit atque olim, quod augur consuli adest tum cum exercitui imperatur et praeit quid eum dicere oporteat.*

[5]) *Valeton* widerspricht sich selbst, wenn er a. a. O. S. 409 und A. 8 behauptet, dass die *pullarii* Cic. fam. 10, 12, 3 als extispices fungiert haben: *oblata religio Cornuto est pullariorum admonitu non satis diligenter eum auspiciis operam dedisse, idque a nostro collegio comprobatum est.* Denn wenn die Auguralbücher, wie er selbst zugibt, keine Vorschriften über *exta* enthalten haben, konnte doch das Auguralkollegium nicht über diese Frage richten.

B. Hostiae animales et consultatoriae.

Im etruskischen System der Extispicin werden zwei Hauptgruppen, *hostiae animales* und *h. consultatoriae*, durch folgende Belege bezeugt:

Serv. Dan. Aen. IV 56 *duo enim genera hostiarum sunt: unum in quo voluntas dei per exta exquiritur; alterum in quo sola anima deo sacratur: unde etiam aruspices animales hostias appellant.*

Macrob. Sat. III 5. 1 *cum enim Trebatius libro I de religionibus doceat, hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiratur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant, utrumque hostiarum genus in carmine suo Vergilius ostendit. — — hostia animalis — quod eius tantum anima sacratur — "animaque litandum". — 5 vel animalibus vel consultatoriis.*

Serv. Aen. III 231 arisque reponimus ignem] *sunt autem hae animales hostiae, quae tantum immolantur (et caro sacerdotibus proficit* edidit Stephanus).

Serv Aen V 483 *meliorem: aptiorem, nam animalem hostiam dat.* [anima F animalem N]

Serv. G. IV 539 intacta cervice] *indomitas. et dicit animalium sacrificium esse faciendum, ut tantum occidantur* [or]*hostiae.*[1]

Da die übereinstimmenden Servius- und Macrobiusstellen sicherlich auf eine gute Quelle[2] zurückgehen und ausdrücklich die *animales hostiae* den Haruspices zuteilen, hat Wissowa Relig. S. 353 A. 4 mit Recht betont, dass die Unterscheidung von *hostiae consultatoriae* und *h. animales* der Haruspicin angehört und falsch von Lübbert Comm. pontif. 104 f. und Marquardt Röm. Staatsverw. III 185 f. für das altrömische Sakralrecht in Anspruch genommen worden ist. Auch der Ausdruck *consultatoriae hostiae* scheint besonders der Haruspicin eigen zu sein (Serv. Aen. IV 64 *consulit exta*] *propric dixit: aruspices*

[1]) *Fabricius* hatte, ohne den terminus technicus *animalium sc. hostiarum* zu erkennen, konjiziert: *(ita) anim. sacr. esse fac., ut (non) tantum occ. h. (sed caedantur).* Die Hs. geben *orosthiae* oder *orostiae*.

[2]) *Thilo* Praef. ad Servium p. XXVI "grammatici alicuius — qui sacrarum rerum antiquitates a Vergilio commemoratas uno libro comprendisset et explicasset», Vgl. *Wissowa* Gesamm. Abh. S. 102 f.

enim exta consulere dicuntur cum inspiciunt) Der römische Terminus ist *inspicere exta*, i. e. zusehen, ob alles in Ordnung und ob der Gott geneigt ist. Die Etrusker dagegen befragen die Eingeweide, wie man ein Orakel befragt, um Weissagungen für die Zukunft hervorzuholen.

Auffallend ist es aber, dass Serv. Dan. Aen II 119 die *hostia animalis* dem Pontifikalrecht zuteilt *(videtur sane peritia iuris pontificalis animalis hostiae mentionem fecisse, cum dicit 'animaque litandum Argolica'; nam et 'animam' dixit et 'litare' verbo pontificali usus est, id est sacrificiis deos placare).* Dass die Haruspices und Pontifices in ihren Lehren bisweilen übereinstimmten, dürfen wir nicht bezweifeln (Macrob. III 2. 3 *porriciam — nam et ex disciplina haruspicum et ex praecepto pontificum verbum hoc solemne sacrificantibus est.* Cic. leg. II 29 *iam illud ex institutis pontificum et aruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus cui feminis).* Vielleicht hat also Wissowa seinen Satz zu streng formuliert, wenn er sagt, dass hostiae anim. und consult. ausschlieslich der Haruspicin angehören. Vielleicht ist der Ausdruck *hostia animalis* auch in die Pontifikalbücher eingedrungen, um Opfer zu bezeichnen, in denen das extispicium keine Rolle spielte. Nur ex silentio können wir nämlich den Schluss ziehen, dass nach dem römischen Ritual die Gottheit bei allen Arten Opfer vom Opfertiere nur die *exta* erhält (Wissowa, Relig. 352). Aber doch sehen wir, dass sogar bei dem Opfer roter Hunde, das dem Robigus dargebracht wurde (Wissowa, Relig. 163, 451 A 6), die *exta* erwähnt werden, und wir wissen nicht, inwiefern zur Litatio schon die Wahl der bestimmten Tierart genügte, wie bei dem Opfer lebendiger Fische an den Volcanalia (Varro L. L. VI. 20. Fest. p. 238). Eine Neigung der Römer, durch diese Wahl der Opfertiere den glücklichen Ausgang vorweg zu nehmen, anstatt den exta die Entscheidung zu überlassen, zeigt folgendes Zeugnis: Serv. Aen. XII 170 — *More Romano — — — Non praeter rationem est quod ait 'fetum suis', item 'intonsamque bidentem', id est brevem adhuc: nam in rebus quas volebant finiri celerius, senilibus et iam decrescentibus animalibus sacrificabant, in rebus vero, quas augeri et confirmari volebant, de minoribus et adhuc*

crescentibus immolabant. Oder beziehen sich auch diese Worte auf die von Cicero erwähnte Kunst, solche Opfertiere zu wählen, in denen man hoffen durfte, die erwünschten *exta* zu finden (Cic. div. I 118 *ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens)* ?

Jedenfalls sind *hostiae consultatoriae* und *animales* keine Gattungsbegriffe, unter die wir die römischen Opfer einordnen könnten. MÜLLER Etrusk. II 181 und MARQUARDT a. a. O. hatten geglaubt, die Sühnopfer als *h animales* ausnehmen, alle anderen römischen Opfer dagegen für *h. consultatoriae* erklären zu dürfen. Sie sind von dem richtigen Gedanken ausgegangen, dass es sinnlos wäre, ein Sühnopfer consultatorium zu nennen; noch sinnloser wäre es, ein Dankopfer so zu nennen. Wir wissen aber jetzt durch die Acta Fratrum Arvalium, dass auch bei den Piacularopfern die Geneigtheit der Götter durch die Eingeweideschau erforscht wurde (CIL VI 2104 a 18 f. *extas reddidit*, vgl. 24 *litationem;* WISSOWA Relig. 352 f.). Die erwähnten Gelehrten sind also durch den falschen Gattungsbegriff *h. consultatoriae* in die Irre geführt worden. Dass aber die etruskischen *hostiae animales* im Grunde den römischen Anschauungen fremd sind, erhellt aus der Lehre, dass die menschlichen Seelen durch solche Opfer in *di animales* verwandelt werden können (Serv. Aen. III, 168 *Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus — ait esse quaedam sacra, quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. hi autem sunt dii penates et viales.* Arnob. a. n. II 62 *Etruria libris in Acheronticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi*). FURTWÄNGLER[1] hat hier die zweifellos richtige Erklärung gegeben, dass in diesen Bruchstücken etruskischer Religionsvorstellung die pythagoreische Lehre der Seelenwanderung steckt, deren letztes Ziel das Göttlichwerden der Seele ist. Es gab also gewisse Geschöpfe, deren Seele schon so weit in dem Läuterungsprocesse der Seelenwanderung gekommen war, dass deren Ersatzopfer menschlichen Seelen zur Unsterblichkeit verhelfen konnte. Unter den bestimmten Göttern (*certis numinibus* Arnob.), denen diese

[1]) Die antiken Gemmen III 259.

Opfer gebracht wurden, ist vor allem an Hermes-*Turms* zu denken, der auf den etruskischen Gemmen häufig in solchen Scenen uns entgegentritt, die erst durch die orphisch-pythagoreische Lehre der Wiedergeburt der Seelen ihre volle Erklärung finden: er ist nämlich nicht nur der Psychagogos, der die Seele in die Unterwelt begleitet, sondern auch, und zwar überwiegend, der Gott, der sie aus der Unterwelt heraufholt (s. FURTWÄNGLER Die antiken Gemmen III S. 203 u. 255 ff.).

In der griechischen Extispicin gibt es eine Haupteinteilung, die wir mit der etruskischen vergleichen müssen, nämlich die in σφάγια und ἱερά, über welche die Auseinandersetzungen von STENGEL Hermes XXI 1886 307 ff., XXV 1890 321 ff., XXXI 1896 478 ff., DIELS Sibyllinische Blätter 69 ff. und BLECHER De extispicio 174 A. 1 Aufklärung gegeben haben. Auf σφάγια trifft die Bestimmung der hostiae animales zu, dass sie nur getötet und geopfert wurden, ohne dass man die *exta* untersuchte, ἱερά sind dagegen wie hostiae consultatoriae *id genus hostiarum, in quo voluntas dei per exta exquiritur* (Serv. Dan. Aen. IV 56 s. S. 11). Die σφάγια sind die vorzugsweise den Unterirdischen geweihten Blut- und Bussopfer, von deren Körper nichts gegessen werden durfte, sondern die ganz den Göttern gehörten und stückweise (s. DIELS Sibyll. Blätt. S. 71. 73) verbrannt (ὁλοκαυτεῖν) wurden. Bei der hostia animalis, *cuius anima sola deo sacratur*, war aber dies, wenigstens nach Serv. Aen. III 231 (s. S. 11) zu urteilen, nicht der Fall. Und bei den σφάγια kommt etwas hinzu, das wir bei hostiae animales nicht kennen. Auch die σφάγια dienten nämlich der Mantik (Xen. Anab. I 8. 15 ὅτι τὰ ἱερὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ εἴη und öfter, s. Hermes XXI 309). An welchen Zeichen man hier den Willen der Götter erkannte, ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. BLECHER hat dem Ausströmen des Blutes das grösste Gewicht beigelegt. Aber ein bestimmtes Zeugnis für diese Annahme fehlt. Und die einzige Stelle, die festen Anhalt gibt, ist immer noch die von STENGEL Hermes XXXI 478 herangezogene:

Eur. Phoen. 1255 μάντεις δὲ μῆλ' ἔσφαζον, ἐμπύρους τ' ἀκμὰς
ῥήξεις τ' ἐνώμων, ὑγρότητ' ἐναντίαν
ἄκραν τε λαμπάδ', ἣ δυοῖν ὅρους ἔχει
νίκης τε σῆμα καὶ τὸ τῶν ἡσσωμένων.

Die Scholiasten erklären: τὰς τῆς χολῆς ῥήξεις ἐπεσκόπουν —. τηροῦσι γὰρ οἱ μάντεις τὰς χολὰς πῶς τὴν ὑγρότητα ἀκοντίζουσι oder τὴν κύστιν μεστὴν οὔρου ἐν τῷ στόματι ἐρίῳ δεσμοῦντες ἐπετίθουν τῷ πυρί, καὶ ἐπετήρουν πῶς ῥαγήσεται, καὶ ποῦ ἀκοντίσει τὸ οὖρον — τὴν οὖν ἀκόντισιν τοῦ οὔρου ἐναντίαν ὑγρότητα λέγει, und ἄκραν τε λαμπάδα haben sie entweder auf die Gallenblase oder auf den Schwanz oder schliesslich auf das Herz bezogen (οἱ δὲ τὴν καρδίαν διὰ τὸ εἶναι πυρώδη καὶ θερμήν).

Neben diesen Erklärungen stehen aber die einfachen, welche sich nur auf das Feuer beziehen: τὸν μὲν μηρὸν περιελοῦντες πιμελῇ ἐπὶ πῦρ ἐπετίθουν, καὶ εἰ μὲν ἐξήφθη τὸ πῦρ, νικᾶν ἔλεγον — — —. ἐπετήρουν δὲ ἁπλῶς καὶ τὸ ἄκρον τοῦ πυρὸς — —, ὁ καλεῖται κέρκος —. εἰ μὲν ὀξὺ τὸ πῦρ ἔρχεται νίκην δηλοῖ, εἰ δ᾽εἰς πλατὺ ἧτταν.

Ich glaube, wir müssen eine der beiden Alternativen wählen, entweder Hieroskopie oder Empyromantie, und nicht wie STENGEL a. a. O. die Gallenblase τὰς τῆς χολῆς ῥήξεις beibehalten, alles übrige der ersten Alternative aber fallen lassen. STENGEL hat ebensowenig wie die Scholiasten sich von der Eingeweideschau der ἱερὰ ganz los gemacht, wenn er die Gallenblase von den σφάγια nicht trennen will, weil sie bei den ἱερά sehr wichtig war.

Vielleicht hilft uns aber ein bisher nicht beachtetes Zeugnis weiter. Servius sagt nämlich zu Aen. VI 253 *solida imponit taurorum viscera flammis* folgendes: *holocaustum significat, quod detractis extis arae superinponebatur. quae nonnumquam abluta et elixa etiam ipsa reddebantur: unde infert 'fundens ardentibus extis'; quamquam alii pro parte totum velint, ut per exta totum animal intelligatur.* Die Erklärung des griechischen Holocaustum *quod detractis extis arae superinponebatur* scheint mir deswegen Echtes zu enthalten, weil sie zu den Worten Vergils gar nicht passt. Deshalb hat der Erklärer die Worte, *quae nonnumquam abluta et elixa etiam ipsa reddebantur* hinzufügen müssen, die einen ebenso echt römischen (*exta in olla coquere*) wie ungriechischen Ritus enthalten und schon durch das Wort *nonnumquam* sich als ein Versuch, die Worte Virgils mit der griechischen Erklärung in Einklang zu bringen, entpuppen. Bei den griechischen ὁλοκαῦτα oder σφάγια kamen also wohl die *exta* gar nicht in Betracht: die bei diesen ausgeübte Mantik

war ausschliesslich Empyromantie[1]. Ob aber die Etrusker auch diese Kunst geübt haben, ist uns völlig unbekannt.

Dagegen finden wir bei Servius in einer Einteilung der Opfer, die man der Proserpina darbrachte, die *hostia animalis cuius anima sola deo sacratur* beinahe wörtlich wieder (Serv. Aen VI 149 *est et alia opportunitas descendendi ad inferos, id est Proserpinae sacra peragendi, duo autem horum sacrorum genera fuisse dicuntur: unum necromantiae — et aliud sciomantiae — in necromantia — sanguis est necessarius — in sciomantia*[2] *vero, quia umbrae tantum est evocatio, sufficit solus interitus*). Die Namen *necro-* und *sciomantia* zeigen, dass diese Notiz auf eine griechische Quelle zurückgeht. Die etruskischen libri Acheruntici, in welchen von hostiæ animales gesprochen wurde, enthalten aber, wie oben erwähnt, sicher zum grossen Teil griechische Lehre. Nach Clemens Alexandrin. Protrept. (Dindorf) c. II 11 (ἄδυτα Αἰγυπτίων καὶ Τυρρηνῶν[3] νεκυομαντεῖαι) war auch *necromantia* in Etrurien zu Hause.

C. **Probatio**.

Die erste Bedingung der Probatio drückt Servius Georg. III 491 mit den Worten *colligi enim nisi ex sana victima futura non possunt* aus. Wir kennen ausserdem nur eine Vorschrift der Haruspices, die sich auf die äussere Prüfung des Opfertieres bezog, nämlich Serv. Dan. Geogr. II 395 *improbant enim aruspices hostiam quae admota altaribus reluctatur.* Und diese Bestimmung ist auch römisch: Festus Pauli 244 *Piacularia auspicia appellabant, quae sacrificantibus tristia portendebant, quum aut hostia ab ara effugisset aut percussa mugitum dedisset aut in aliam partem corporis quam oporteret cecidisset.* (Vgl. Liv. 21, 63, 13; Luc. VII 165). Als eine allgemeine Opferregel wird sie dargestellt Serv. Aen. IX 624 *quotiens enim victima reluc-*

---

[1]) Bei Euripides beziehe ich ἐναντίαν ὑγρότητα auf das Blut des Opfertieres, das auf den Altar gegossen wurde (*Stengel* Die griech. Kultusaltertümer S. 78). Vgl. Donatus Verg. XII 213 in flammam fundebatur sanguis animalium. Aber bei anderen σφάγια hat man das Blut in die Erde (ἐντέμνειν s. *Diels* a. a. O.) oder in das Wasser (*Blecher* a. a. O. S. 175) strömen lassen.

[2]) *scyomantia* FR, *scitomantia* G, *nicyomantia* C.

[3]) τυράννων Par Eusebii.

tabatur, ostendebat se improbari. Macrob. III 5, 8 *observatum est a sacrificantibus ut, si hostia, quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata*[1], *ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur*[2], *quia invito deo offerri eam putabant; quae autem stetisset oblata, hanc volenti numini dari aestimabant.*[3] Dass aber die Etrusker schon aus der äusseren Farbe der Opfertiere geweissagt haben, darf man nicht schliessen aus Serv. D. Buc. IV 43 *traditur enim in libris Etruscorum, si hoc animal (ovis ariesve) miro et insolito colore fuerit infectum, omnium rerum felicitatem imperatori portendi.* Denn dieses Zitat hat mit den libri Haruspicini oder überhaupt mit Opfern nichts zu tun, sondern stammt aus einem Ostentarium Tuscum, wie das wörtlich mitgeteilte Fragment bei Macrob. Sat III 7. 2 angibt (s. I S. 11), enthält also ein Wunderzeichen (*ostentum*).

Dagegen zeigt das oben (S. 12) mitgeteilte Bruchstück Serv. Aen. XII 170, dass die Römer es versucht haben, schon durch die Wahl der Opfertiere den Ausgang zu bestimmen, wie überhaupt in der römischen Religion das Streben, das der Natur der betreffenden Gottheit entsprechende Opfertier zu wählen, besonders stark hervortritt (s. WISSOWA Relig. S. 348).

D. **Consultatio.**

1. **Tierarten.**

STIEDA[4] hat festgestellt, dass die beiden vorhandenen etruskischen Lebern, die Bronze Piacenza und die Alabasterleber von Volterra, Schaflebern sind. Das **Schaf** ist also wohl die eigentliche *hostia consultatoria* der Etrusker gewesen. Die der etruskischen Blitzsühne zugeschriebenen *bidentes* (s. I S. 96 f.) werden auch von den meisten alten Erklärern als Schafe angegeben. *Exta ovis, fibrae bidentis* erwähnt Ovid. Fast. IV 935 bei dem römischen der Robigo gebrachten Opfer. Sonst ist aber in

[1]) *retenta* P. [2]) om. P.

[3]) Ähnliche Auspicien beobachteten die Römer beim Begiessen mit Wein (Serv. Aen. VI 244 *invergit vina sacerdos*] — *haec autem pertinent ad victimarum explorationem, ut si non stupuerint, aptae probentur*) und mit mola salsa (XII 173). Siehe ferner *Blecher* De extisp. 235 f.

[4]) *L. Stieda* Anatomisch-archäologischen Studien Wiesbaden 1901 Bonnet-Merkels Anatomische Hefte) S. 47.

den lateinischen Texten nur bezeugt, dass man die Eingeweide des **Rinds** (Kalbs) beobachtet hat (Plin. n. h. XI 195 *Taurorum felle... haruspices id Neptuno... dicavere, geminumque fuit divo Augusto...*, Cic. div. I 119 (*Caesar*) *cum immolaret... in extis bovis opimi cor non fuit... Spurinna* (*dixit*)... = Plin. XI 186, Appian. II 116; Cic. div. II 29 *tauri opimi iecur aut cor aut aut pulmo.* Lucan. I 633 *caesique in pectora* (v. l. *viscera*) *tauri inferni venere dei.* Augustin. c. d. II 24 *Sylla... vidit in capite vitulini iecoris...*).

Der griechische Kanon umfasst auch die **Ziege**: Pausan. VI 2 5 μαντικὴ δὲ ἡ μὲν ἐρίφων καὶ ἀρνῶν τε καὶ μόσχων ἐκ παλαιοῦ δήλη καθεστῶσά ἐστιν ἀνθρώποις. Athenaei Naucr. IX 380 a. ἑτέρους πορίσασθαι δύ' ἐρίφους ἠνάγκασας· τὸ γὰρ ἧπαρ αὐτῶν πολλάκις σκοπουμένων etc.

Dass aber die Ziege bei der Eingeweideschau in Italien selten in Betracht kam, erhellt daraus, dass Tacitus dieses Extispicium als eine Eigentümlichkeit des Kultus der Paphischen Venus hervorhebt (Hist. II 3 *hostiae, ut quisque vovit, sed mares deliguntur: certissima fides haedorum fibris*).

Dagegen war es nach Pausan. VI 2. 5 nicht griechische Sitte, die Eingeweide von Hunden zu untersuchen; Stengel[1] dehnt wohl mit Recht dies auf alle nicht essbaren Tiere aus Aber Ovidius stellt in der Schilderung des der Robigo dargebrachten Opfers *exta canis* und *exta ovis* nebeneinander:

Ovid. Fast. IV 907 *Flamen in antiquae lucum Robiginis ibat,*
Exta canis flammis, exta daturus ovis.
935 *Tura focis vinumque dedit fibrasque bidentis*
Turpiaque obscenae—vidimus—exta canis.

Für die römische Litatio war wohl also auch bei dem Hundeopfer die Prüfung der exta erforderlich.

Stengel[2] nimmt als selbstverständlich an, dass das Geflügel von der griechischen Hieroscopie ausgeschlossen war, und Blecher[3] will das dieser Annahme entgegenstehende Zeugnis des Plinius n. h. VII 203 *extispicia*[4] *avium Tiresias Thebanus*

[1]) *Stengel* Die griech. Kultusaltert.[2] S. 56.
[2]) » » » » S. 56 A. 10.
[3]) *Blecher* De extispicio 204 A. 1.
[4]) *extispicia* F[2] R[2], om. rel.;

(adiccit) als eine Contamination der beiden Künste des Teiresias, des extispicium und des auspicium, erklären. Bei den Römern steht es jedenfalls fest, dass die exta der **Hühner** geprüft wurden Plinius bezeugt es an der Stelle, wo er diese Tiere als die eigentlichen Herrscher des römischen Weltreichs hinstellt (X. 49 *horum sunt tripudia solistima, hi magistratus nostros cotidie regunt domusque ipsis suas claudunt aut reserant. hi fasces Romanos inpellunt aut retinent, iubent acies aut prohibent, victoriarum omnium toto orbe partarum auspices. hi maxime terrarum imperio imperant,extis*[1] *etiam fibrisque haud aliter quam opimae victimae dis grati).* Cicero scheint das grösste und das kleinste Tier, dessen Eingeweide man untersuchte, einander gegenübergestellt zu haben, wenn er sagt div. II 29 *cum rerum natura -- quid habere potest commune non dicam gallinaceum fel (sunt enim qui vel argutissima haec exta esse dicant), sed tauri opimi iecur aut cor aut pulmo quid habet naturale, quod declarare possit, quid futurum sit?* Die Vermutung Blechers a. a. O. S. 200 'haec verba spectare ad extispicium quoddam externum tum fere receptum' wird durch das Zeugnis des Plinius hinfällig.

Dagegen hat Iuvenal ausländische Divination vor Augen gehabt, wenn er VI 549 ff. einen armenischen oder commagenischen Haruspex *pulmonem columbae, pectora pullorum, exta catelli, interdum et pueri* untersuchen lässt. Blecher a. a. O. S. 200 betont auch, dass die asiatischen Völker andere Opfertiere für die Hieroskopie benutzten als die Griechen, Etrusker und Römer Aber gegen die etrusko-chaldäischen Beziehungen beweisen seine Belege gar nichts, wie er geglaubt hat. Im Gegenteil können wir durch die ausführlichen Texte[2], die sich auf Opfer und Opferschau beziehen, feststellen, dass das Schaf auch bei der chaldäischen Hieroskopie die Hauptrolle spielte. Dazu stimmt auch das Resultat, zu dem die Untersuchung Stiedas führt, dass die babylonische Terracottaleber Coll.

---

[1]) *ex his* Hs. *extis* Dalecamp.

[2]) *H. Zimmern* Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion 1896—1901. *Knudtzon* Assyrische Gebete an den Sonnengott II S. 51 Leipzig 1893. *Boissier* Choix de Textes relatifs à la divination assyro-babyl. Genève 1905 S. 39 ff.

Budge (Taf. II), ebenso wie die etruskischen Leberabbildungen, einer Schafs-(Hammel-)Leber nachgebildet ist[1].

2. **Die Eingeweide.**

Sowohl die erwähnten Leberabbildungen wie die Texte liefern den Beweis, dass die **Leber** in der etruskischen Haruspicin der τρίπους τῆς μαντικῆς[2] war. Mit der Leber ist die **Gallenblase** verbunden. Auf der Bronzeleber von Piacenza ist sie neben den zwei Erhöhungen (Processus caudatus-Lobulus Spigelii und Pr. papillaris) abgebildet[3] und gehört also wie diese der Leber an. Aber als ein besonderes Organ unterscheidet sie sich von diesen dadurch, dass sie mit eigenen Inschriften versehen ist. Zum erstenmale erscheint die Gallenblase in der Überlieferung der etruskischen Haruspicin bei Plinius n. h. XI. 195: *Taurorum felle aureus ducitur color. haruspices id Neptuno et umoris potentiae dicavere geminumque fuit divo Augusto, quo die apud Actium vicit.* Es wäre aber sehr falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass die Gallenblase nicht früher von den etruskischen Haruspices beobachtet worden sei. Eben in diesem Punkte ist die Übereinstimmung zwischen der chaldäischen Terracottaleber und der etruskischen Bronzeleber auffallend gross; auf beiden ist die Gallenblase als ein Teil der Leber neben den beiden Erhöhungen abgebildet und in fünf mit Inschriften versehene Regionen eingeteilt. Die Inschriften der babylonischen Leber lauten in der Übersetzung Boissiers[4]

A. *le dieu Nergal anéantira l'armée ennemie.*

B.

C. *le dieu Rammân détruira.*

D. *et la pluie dans (le pays) ennemie (?)*

E. *le dieu Rammân dans mon pays (parlera).*

Die Inschriften der Gallenblase der etrusk. Bronze sind:

1. ϑ

---

[1]) Aus welchem Grunde *von Oefele* (Deutsche medicinische Presse 1901 No. 24) dieses Denkmal als Nachbildung einer Ziegenleber bezeichnet, weiss ich nicht.

[2]) Philostrat. Apollon VIII. 7. 15.

[3]) s. *Thulin* Die Götter des Martianus Cap. etc. Taf. I. *Stieda* a. a. O. S 32 und. Pl. I.

[4]) *Boissier* Note sur un monument babyl. se rapportant à l'extispicine Genève 1899.

2. *n*
3. *leta*
4. *maris, laϑ*
5. *tv*[?]*ϑ*

Boissier hat auf die Übereinstimmung hingewiesen, dass hier die Zeile D. der chaldäischen Inschrift mit Wassergefahr droht, die Haruspices aber dem Gott Neptunus die Gallenblase geweiht hatten (Plin. XI 195) und nach Cicero div. II 32 oft Wassergefahr aus den Eingeweiden herauslasen.[1] Bisher konnte man aber gegen die Angabe Plinius' einwenden, dass der Name des Neptunus auf der Bronze fehlt[2]. Deecke hatte nämlich *np* auf der Gallenblase gelesen und vermutet, dass darin vielleicht eine latinisierende Nebenform *nepϑuns* anstatt *neϑuns* zu erkennen sei. Körte hat aber festgestellt, dass der Name des Gottes in der abgekürzten Form *neϑ* in Reg 15' erscheint, wo *tins neϑ* anstatt *tiϑsϑ* zu lesen ist, und dass auf der Gallenblase nicht *np*, sondern nur *n* steht.[3] Da unter den Götternamen der Bronze kein anderer mit *n* anfängt und ϑ an der Spitze der Gallenblase dieselbe starke Abkürzung aufweist, so dürfen wir das *n* als *neϑuns* deuten und behaupten, dass durch die Bronze die Angabe des Plinius bestätigt wird. Die Übereinstimmung der Bronze mit dem babylonischen Denkmale wird vollständig, wenn wir ausserdem darauf hinweisen, dass eben in derselben Gegend (zwischen der Spitze der Gallenblase und dem Lobus caudatus), wo der etruskische Name *neϑ(uns)* zu lesen ist, auf der babylonischen Leber von Überschwemmung die Rede ist. Übrigens ist zu bemerken, dass der Himmelsgott Adad-Rammân, der zweimal auf der babylonischen Gallenblase erwähnt wird, auch der Herr des Regens und Wassers ist; in einem Gebet[4] wird er als 'Herr der Sturmflut' angerufen.

---

[1]) Nichts ist natürlicher, als dass der Gallenblase diese Vorbedeutung zugeteilt wurde. Der Euripidesscholiast sagt z. B. Phoen. 1256 ὑγρότητα δὲ λέγει αὐτὴν τὴν χολήν.

[2]) So *Blecher* a. a. O. S. 198 f.

[3]) Näheres darüber s. in meiner Studie 'Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza', Religionsgesch. Versuche u. Vorarb III 1 1906 S. 11.

[4]) *King*, Babylonian Magic and Sorcery, London 1896 S. 21

In der griechischen Extispicin spielte die Gallenblase eine grosse Rolle, und zwar bedeutete sie Sieg oder Niederlage (Schol. Aesch. Prom. 484 χολῆς, ἥτις ἐκβληθεῖσα καὶ ἀνατιναγεῖσα πρὸς τὸ τῶν πολεμίων μέρος ἧτταν τούτων ἐσήμαινεν. Schol Eur. Phoen. 1257 s. oben S. 15). Blecher a. a. O. S. 198 will darum in der den Sieg bei Actium verkündenden Antwort griechische Lehre erkennen und glaubt damit einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen etruskischer und griechischer Extispicin entdeckt zu haben. In der Tat stellt sich gerade das Gegenteil heraus. Auf der Gallenblase der Bronze wohnen nämlich neben *neϑuns* zwei Kriegsgötter *maris* = *Mars* und *leta* (wahrsch. = *leϑam*, Lar militaris bei Martian; s. meine oben zitierte Abh. S. 42 f.); und auf der chaldäischen Leber (coll. Budge) erscheint der Gott *Nergal*, der nicht nur Todes- und Unterwelts-, sondern auch Kriegsgott ist[1], eben in dieser letzten Eigenschaft, wenn es heisst: »le dieu Nergal anéantira l'armée ennemie«. In einem Falle haben wir also die gemeinsame Quelle der griechischen und etruskischen Extispicin mit Händen greifen können. So weit wir die Leberschau verfolgen können, kommt auch die Gallenblase mit in Betracht.

Dass die Prüfung der Gallenblase den Römern nicht fremd war, beweisen die oben angeführten Worte Ciceros div. II 29 *gallinaceum fel*. Wenn er in der Fortsetzung *tauri opimi iecur aut cor aut pulmo* aber nicht *fel* erwähnt, so hat er vielleicht aus rhetorischen Gründen dieses Wort ausgelassen, um eine lästige Wiederholung zu vermeiden. Bei Sen. Oed. 358 ist *fel nigrum* eins der bösen Vorzeichen.

Dagegen müssen wir dem ausdrücklichen Zeugnisse des Plinius glauben, dass die Haruspices erst im J. 274 a. Chr. angefangen haben, das **Herz** zu untersuchen (Plin. XI 186 *Non semper autem in parte extorum habitum est. L. Postumio L. <f.> Albino rege sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt).* Freilich glaube ich nicht, dass Plinius uns hier ein Jahr aus der inneren Geschichte Etruriens geben will. Woher hätte er eine solche Notiz gehabt? Die Annalisten haben

[1]) *Schrader* Die Keilinschriften und das alte Testament S. 412.

wohl Etrurien nur insofern berücksichtigt, als die Etrusker zu den Römern in Beziehung traten; und auf eine solche Beziehung weist hier die dritte Zeitbestimmung *cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset* hin. Ich meine, Plinius sagt uns nicht, wann in Etrurien selbst das Herz in die Lehre der Eingeweideschau aufgenommen worden ist, sondern wann die von den Römern benutzten Haruspices zum erstenmale eine aus dem Herz herausgelesene Deutung gegeben haben. Das Herz wird jedoch in den Texten ziemlich selten erwähnt (Plin. XI 186. Cic. div. I 119, II 29, 36 ff. Lucan. I 624. Sen. Oed. 369).

Die **Lungen** erwähnt erst Cicero unter den Werkzeugen der etruskischen Divination (Cic. div. I 85 *Quid enim habet haruspex, cur pulmo incisus etiam in bonis extis dirimat tempus et proferat diem?* Vgl. II 29 *tauri opimi iecur aut cor aut pulmo —)*. Diese Worte sagen, dass die Lungen erst in zweiter Linie in Betracht kamen, aber eventuell die Kraft hatten, wie ein auspicium oblativum ein glückliches Resultat der Eingeweideschau zu vereiteln oder wenigstens zu verschieben (vgl. *fulgura proroqativa* I S. 83). Dem Terminus der Leberschau *caput defuit* entspricht der Ausdruck bei Lucan. I 622 *Pulmonis anheli fibra latet.* Die Fortsetzung *parvusque secat vitalia limes* ist mit dem Ausdrucke *pulmo incisus* zusammenzustellen *(limes* = eine Spalte, *fissum).* Vgl. auch Seneca Oed. 368 *in parte dextra pulmo sanguineus iacet.*

Die griechische Siebenzahl umfasst auch den Magen und die beiden Nieren (nach Niceph. Gregor. ad Synes. Insomnia p. 359); aber in den überlieferten Beispielen griechischer Extispicin kommen sie ebensowenig wie in den Beispielen etruskischer Eingeweideschau vor.

Plinius erwähnt ausserdem die Prüfung der **Milz** n. h. XI 204 *adnectitur lien in sinistra parte adversus iecori, cum quo locum aliquando permutat sed prodigiose* d. h. die Römer sahen es als ein Prodigium an, wenn die Milz nicht an ihrem Platz lag. Blecher hat, wie ich glaube, mit Recht dieses Beispiel dem römischen Ritus zugeschrieben (s. oben S. 6).

3. Der Gesamtzustand der Leber.[1]

Unheil verkündet eine verkümmerte Leber von ungesunder Farbe (Lucan. I 618 *Terruit ipse color vatem; nam pallida taetris / viscera tincta notis gelidoque infecta cruore / plurimus asperso variabat sanguine livor. / Cernit tabe iecur madidum.* Sen. Oed. 357 *magna pars fibris abest / et felle nigro tabidum spumat iecur*), Glück und Vergrösserung eine von ungewöhnlicher Grösse. So wurde dem Augustus Verdopplung seiner Macht vorhergesagt (Plin. n. h. XI 190 *Divo Augusto Spoleti sacrificanti primo potestatis suae die sex victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra reperta sunt, responsumque duplicaturum intra annum imperium* = Suet. Aug. 95 *nemine peritorum aliter coniectante quam laeta per haec et magna portendi.* Dio 46, 35 διττὰ καὶ ἥπατα ἐν πᾶσι τοῖς ἱερείοις δώδεκα οὖσιν εὑρέθη), dem Geizhals Regulus, einem Zeitgenossen des Plinius, Verdoppelung seines Vermögens (Plin Ep. II. 20. 13

---

[1]) Für die *römische* Litatio war es die Hauptfrage, ob alles in Ordnung sei: *laeta exta* war dasselbe wie *sana et integra.* Nach Cic. div. II 30 erklärte Demokrit *habitu extorum et colore declarari haec dumtaxat: pabuli genus earum rerum, quas terra procreet, vel ubertatem vel tenuitatem; salubritatem etiam aut pestilentiam extis significari putat:* eine natürliche, den Wetterprophezeiungen vergleichbare Deutung; aber die Ausdrücke *(habitus ext. et color)* gehören jedenfalls der *griechischen* Extispicin an, gegen welche Demokrit polemisiert. Mit den Worten Ciceros a. a. O. *iecur nitidum atque plenum — horridum et exile* ist zu vergleichen Aesch. Prom. 495 ff. σπλάγχνων τε λειότητα, καὶ χροιὰν τίνα | ἔχοντ' ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονήν, χολῆς λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν. Dagegen ist der Versuch *Blechers,* a. a. O. S. 230, die Erklärung eines Statiusscholiasten hier heranzuziehen, verfehlt: Lactant. Plac. ad Stat. Theb. V 176 *in nullis spirat deus integer extis| est quoddam in extis signum quod deus appellatur, quod si integrum apparuerit, propitium numen ostendit, sin vero dimidium iratum significat numen aut certe non praesens. Blecher* konjiciert: *quae* (sc *exta*) *si integra apparuerint.* Aber wenn auch Lactantius hier eine griechische Quelle benutzt hat (Hesychii gloss. ἐπίθεος· σημεῖον ἐν θυτικῇ· θεός · σημεῖον . .), so hat er sich doch vor allem an die zu erklärenden Worte des Statius *deus integer* halten müssen. In der Erklärung muss also *integrum* sich auf *signum, quod deus appellatur,* beziehen. In der griech. Extispicin kann aber θεός nicht den glücklichen Gesamtzustand der exta bezeichnen, denn der Ausdruck ἐπίθεος bei Hesych. wäre dann nicht zu verstehen. Es ist wohl vielmehr eine Bildung, die einer bestimmten Region der Leber angehört, wie in dem astrologischen System der 12 loci eine Region θεός genannt wurde (Firmicus II 19. 10).

cum consuleret, quam cito sestertium sescenties impleturus esset, invenisse se exta duplicia, quibus portendi milies et ducenties habiturum). Das nicht näher bestimmte *exta* ist immer auf das Hauptorgan der Haruspicin, die Leber, zu beziehen. So auch Iul. Obseq. 69 *Caesari — — immolanti duplicia exta apparuerunt. Secutae sunt eum res prosperae.*

Dass *replicata* mit *duplicia* identisch ist, bezeugt die Übersetzung Dios διττά. Aber die Zusammenstellung von Valer. Max. I. 6. 9 *caput iocineris duplex* und Plut. Marcellus 29 ἥ τε κεφαλὴ μέγεθος ὑπερφυὲς beweist, dass *duplicia* als *praegrandia* zu deuten ist; und so wird es auch bei Sueton. Aug. 95 erklärt: *ita enim ob nimiam magnitudinem se replicuerant exta, ut duplicia viderentur.*

Hier ist also nicht an eine wirkliche Nebenleber[1] zu denken, sondern an *Hypertrophia hepatis* oder sog. Fettleber, die bei besonders gut genährten Schlachttieren häufig vorkommt und für die Küche als die beste gilt. Andererseits sind aber Verkümmerung (*atrophia*) und entstellte Farbe (besonders *melanosis hepatis*) der Leber häufige Erscheinungen.

Das gänzliche Fehlen der Leber kommt in den Berichten nicht vor, wie es mit dem Herzen der Fall ist (s. unten). Dagegen wird einmal erwähnt, dass sie von einem *operimentum duplex* verhüllt war (Amm. Marc. XXII. 1. 1 *Iulianus — exta rimabatur assidue — 2. eique tandem aruspicinae peritus Aprunculis Gallus orator, promotus rector postea Narbonensis, nuntiavit eventus inspectu iecoris, ut aiebat ipse, praedoctus, quod operimento duplici viderat tectum. cumque ille timeret, <ne> cupiditati suae congruentia fingerentur —, omen multo praesentius ipse conspexit, quod excessum Constanti clare monstrabat*). Dem Iulianus war dies ein so günstiges Zeichen, dass er seinem Sachverständigen nicht zu trauen wagte. Aber Seneca deutet das Verhüllen des caput durch eine dünne Haut (*tenuis membrana*) als ein böses Omen (Sen. Oed. 361), und so haben wir es auch hier aufzufassen. Die dem Iulian

[1]) Über solche Bildungen vgl. Ellenberger-Baum Handb. d. vergleich. Anatomie d. Haustiere 10. Aufl. 1903 S. 409: »Bisweilen kommen sog. *Nebenlebern*, die ebenfalls aus Lebergewebe bestehen, vor; Lage und Grösse derselben schwanken (s. *Görig, Knoll, Bass* im Jahresbericht von *Ellenberger-Schutz-Baum* 1900 S. 184 u. 187)«.

günstige Weissagung bezieht sich auf den sicheren (*duplex*) Tod seines Feindes Constantius, sowie auch das in der Fortsetzung erzählte Omen (*excessum Constanti clare monstrabat*). Zu vergleichen ist also die Erzählung bei Arrian. Anab. 7. 18, wo ein Strateg Alexanders nacheinander die exta über Hephaestion, Alexander, Perdikkas und Antigonos befragen lässt und jedesmal die erwünschte Antwort bekommt: ἧπαρ ἄλοβον verkündigte den baldigen Tod des Betreffenden.

Sonst ist es nirgends bezeugt, dass man die etruskischen Haruspices *in mortem alicuius* befragt hätte, wie es in dem erwähnten griechischen Beispiele der Fall war, und wie man bekanntlich die chaldäischen Astrologen befragte (Iuv. III. 43 *motus / astrorum ignoro; funus promittere patris / nec volo nec possum* und dazu FRIEDLÄNDER: »die Astrologen — wurden — besonders häufig befragt, wann Eltern oder Verwandte sterben würden, die man zu beerben hoffte«). Iuvenal lässt bei solcher Gelegenheit einen armenischen oder commagenischen Haruspex fungieren, der sich mit billigen Opfertieren (columba, pullus, catellus) begnügte (Iuv. VI 549 f.). Der etruskische Wahrsager hätte wenigstens ein Lamm gebraucht und wurde wohl schon deswegen weniger häufig zu Rate gezogen. Aber dass er, wenn jene Sitte einmal aufgekommen war, den fremden Sehern ein so lohnendes Gebiet gänzlich abgetreten hätte, ist nicht zu glauben. Auch Aprunculis Gallus war kein etruskischer Fachmann — eben deswegen war der Zusatz *haruspicinae peritus* nötig. Da aber Iulian sich für die Deutung der *fulmina* der etruskischen Lehre bediente (Amm. Marc. XXIII 5. 13), so ist es anzunehmen, dass auch die Weisheit des Gallus etruskisch war. Auf die Verbreitung der etruskischen Lehre in Gallien habe ich I S. 104 hingewiesen.

4. Pars familiaris und hostilis sive inimica.

Wie die Etrusker den Himmel in eine glückliche Ost- und unglückliche Westseite teilten[1] und Blitze nach der Region, aus welcher sie entsandt waren, beurteilten, so haben sie auch auf der Leber eine *pars familiaris* und eine *pars hostilis* (*ini-*

[1]) S. unten S. 28.

mica) unterschieden und die Omina je nach ihren 'Regionen' auf den Opfernden oder auf den Feind bezogen (Liv. 8. 9. 1 *Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse; alioqui acceptam dis hostiam esse, Manlium egregie litasse.* Cic. div. II 28 *quo modo est conlatum inter ipsos (haruspices), quae pars inimica, quae pars familiaris esset.* Sen. Oedip. 362 *latebram rebus occultis negans / hostile valido robore insurgit latus septemque venas tendit.* Lucan. I. 621 *venasque minaces hostili de parte videt).* Diese Unterscheidung gehört aber, so weit wir aus der Litteratur schliessen können, ausschliesslich der etruskischen Divination an und ist von der römischen Litatio fern zu halten[1].

Auf der Bronzeleber von Piacenza ist beiderseits eine Teilung in zwei Hälften durchgeführt, nämlich auf der konvexen Seite durch eine erhöhte Linie, welche den rechten und linken, mit den Inschriften *usils* resp. *tivr* versehenen Leberlappen trennt; auf der flachen Seite durch die eingeritzte Linie, welche das radförmige Regionensystem des linken Leberlappens abgrenzt. Diese beiden Scheidelinien sind auf der Leber in der Natur vorhanden.

Bei dem Schafe werden die beiden Hauptlappen der Leber an der konvexen, also dem Zwerchfell zugewandten Fläche durch die *incisura umbilicalis* und eine von ihr aus dorsal verlaufende Bauchfellfalte (*ligamentum coronarium*, Teil des *ligamentum suspensorium hepatis*) von einander getrennt; an der (flachen) Eingeweidefläche durch die *incisura umbilicalis* und die namentlich bei jüngeren Tieren noch erkennbare, obliterierte *vena umbilicalis*, das sog. *ligamentum teres.*

Der Lage und Richtung desselben entspricht auf der Bronze am meisten die Linie, welche von dem Einschnitt aus durch die Mitte läuft, nur von dem Viertelellipsoid unterbrochen. Diese Linie stimmt auch mit der Scheidelinie der konvexen Seite besser überein als die obenerwähnte Grenzlinie der radförmigen Zeichnung.

---

[1]) Mit Unrecht sagt *Blecher* 197 'iecoris in partem familiarem et hostilem divisionem, quae apud *Romanos* vel Etruscos erat tritissima', 233 'Inde Romanorum fluxit iecoris divisio imprimis in partem hostilem et familiarem facta'.

Es fragt sich nun, ob diese natürliche Teilung mit derjenigen in pars familiaris und hostilis identisch ist. Eine solche Annahme ist aber mit der Verteilung der Götternamen auf die Regionen der Bronze nicht zu vereinigen. Ich hoffe nämlich in meiner Studie 'Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza' dargetan zu haben, dass das Regionensystem der Bronze dem oben I S. 16 f. geschilderten System der Himmelsregionen bei Plinius entspricht, und dass die Leber, wenn auch nicht durch mathematisch genaue Linien, so doch in der Tat orientiert ist, ebenso wie die Götterreihe des Martian: der unglücklichen Westseite gehören die finsteren Götter an, wie *vetisl*-Vejovis, *satres*-Saturnus; der glücklichen Ostseite die heiteren Götter wie *fufluns*-Liber, *selvan* (Silvanus), *hercle* (Hercules), Ceres, Veris fructus, Genius (Plin n. h. II 143 *octo ab exortu sinistras, totidem e contrario appellavere dextras.* Arnob. a. n. IV 5 *dii laevi, deae levae sinistrarum tantum regionum sunt praesides et inimici partium dexterarum*). Aber die imaginäre[1] Linie, welche diese beiden Seiten, also die *pars hostilis* und *familiaris*, von einander trennt, teilt jeden Leberlappen in eine obere unglückliche und eine untere glückliche Seite[2]. Die Vierteilung des Plinius (n. h. II 143 *prima est a septentrionibus ad aequinoctialem exortum, secunda ad meridiem, tertia ad aequinoctialem occasum, quarta optinet quod reliquum est ab occasu ad septentriones*) ist also auch auf der Leber vorhanden. — Celsus bezeugt die Vierteilung der menschlichen Leber 4. 1 *Iecur — in quattuor fibras*[3] *dividitur.* — Und wenn Plinius den Nordwesten als den schrecklichsten Teil hinstellt (II 143 *ex his maxime dirae quae septentrionem ab occasu attingunt*), so bezeichnen die Namen der Götter, die auf der oberen Hälfte des rechten Leberlappens eingeschrieben sind, ebenso deutlich,

[1]) Eine solche Linie ist nämlich weder in der Natur vorhanden noch auf der Bronze vollständig durchgezogen. Dagegen werden wir sie auf der chaldäischen Terracottaleber Rm 620 stark hervortreten sehen.

[2]) *Fufluns* (in Regg. 5' und 7) gehört nämlich der unteren Hälfte sowohl des rechten wie auch des linken Leberlappen an.

[3]) Serv. D. Georg. I 120 *iocineris extremae partes fibrae a nonnullis appellantur;* s. unten S. 42.

dass dieses Viertel mit dem *caput iocineris* (Processus caudatus) ganz besonders die *pars hostilis* ist: hier wohnt der Kriegsgott selbst (*m|ar mari* 14'), ferner *vetisl*-Vejovis, (die mächtige Schicksalsgottheit *cilens*[1]) und *tinia*-Iuppiter, der furchtbare Blitzgott. Wir dürfen darum ruhig auch das Übrige, was Plinius von den Regionen der Blitzlehre mitteilt, auf die Leber übertragen: der glücklichste Teil ist Nordosten (der untere Teil des rechten Leberlappens). Die beiden anderen Teile (also die pars familiaris und hostilis des linken Leberlappens) sind *minus prosperae aut dirae*, d. h. nicht von so grosser Bedeutung wie die des rechten Lappens.

Auch der griechischen Extispicin gehört diese Einteilung in eine *pars familiaris* und eine *pars hostilis* an, nach dem einzigen Zeugnisse des Schol. Aesch. Prom. 484 χολῆς, ἥτι ἐκβληθεῖσα καὶ ἀνατιναγεῖσα πρὸς τὸ τῶν πολεμίων μέρος ἧτταν τούτων ἐσήμαινεν. Und in der chaldäischen Hieroskopie tritt sie uns sowohl in den Texten wie in den Leberabbildungen entgegen. Auf der in viereckige Regionen eingeteilten Terracottaleber (s. Taf. II) ist eine Vierteilung deutlich erkennbar: eine Linie trennt die beiden Leberlappen, eine zweite teilt diese in eine obere (pars hostilis) und eine untere (pars familiaris) Hälfte. Soweit ich aus der lückenhaften Übersetzung (s. S. 20 A. 4) BOISSIERS Schlüsse ziehen darf, sind in dem ersten Viertel Reg. 1—13 (der oberen Hälfte des linken Leberlappens) die bösen Vorherverkündigungen vorherrschend, in der entsprechenden unteren Hälfte Reg. 17—48 die günstigen. Die Deutungen des rechten Leberlappens sind leider zu unsicher, um ein Urteil zu gestatten. In den auf die Eingeweideschau bezüglichen chaldäischen Texten tritt die Unterscheidung einer glücklichen rechten und unglücklichen linken Seite stark hervor.[2] Aber diese Teile werden wiederum in einen rechten und einen linken geteilt (K. 1999 Col. IV 1. »si le lobe droit du foie, la droite de la droite, la gauche de la droite et la gauche est separée« BOISSIER Choix de textes

---

[1]) s. *Thulin* 'Die Götter des Martianus Capella etc.' S. 36 ff.

[2]) Verletzungen und Verkümmerungen sind immer unglückliche Zeichen. Aber die bei *Boissier* Choix de textes S. 135 mitgeteilten Auszüge zeigen, dass solche an der rechten Seite dem Fragenden, an der linken Seite dem Feind Unglück verkündigten.

relatifs à la divin. S. 218), und es ist auch die Rede von einem oberen und einem unteren Teil (Boissier a. a. O. S 157, 162, 8). Zur sicheren Lokalisierung hilft uns nun das Denkmal Rm 620.[1] Dieses Fragment enthält den rechten Leberlappen mit dem Processus caudatus. Und hier wird der obere Teil als die linke Seite bezeichnet, der untere als die rechte (durch die Inschriften I *si le mont du foie de gauche* IV *si le mont du foie de droite*, Boissier a. a. O. S. 76 und Pl. II), und dementsprechend hat der Processus caudatus eine linke und eine rechte Seite, also pars hostilis und familiaris. Die tiefe Linie, die auf der konvexen Seite eingeschnitten ist, trennt nicht den rechten und linken Leberlappen, sondern die pars familiaris und die pars hostilis.

5. **Die Erhöhungen der Leber.**
Caput iecoris.

Die Bronze von Piacenza, (Taf. I), die Alabasterleber von Volterra[2] und die chaldäische Leber Coll. Budge (T. II) zeigen alle neben der Gallenblase zwei Erhöhungen der Leber:

eine hohe, dreiseitige Pyramide, welche die natürliche Form des *Processus caudatus* an Schafs- (Hammel-)Lebern stilisiert[3] wiedergibt,

und eine niedrigere von wechselnder Gestalt, wie es in der Natur der Fall ist, auf der chaldäischen wie eine papilla gestaltet *(Processus papillaris)*, auf der Bronze ein Viertelellipsoid, auf der Alabasterleber eine langgestreckte, niedrige Erhöhung. Diese fehlt auf der chaldäischen Terracottaleber Rm. 620[4] (T. III) und wird in den lateinischen Texten nie erwähnt

[1]) *Boissier*. Note sur un nouveau document Babylonien se rapportant à l'extispicine Genève 1900. Choix de textes relatifs à la divination assyro-babyl. 1905. S. 76 f. Pl. I–II. Bei uns Taf. III.

[2]) s. *Deecke* Etr. Forsch. u. Stud. II Pl. IV; *Blecher* De extispicio Pl. III Fig. 2.

[3]) Die Spitze der Pyramide ist im natürlichen Zustand heruntergebogen. Abbildungen s. *Deecke* a. a. O. Pl. V u. VI. *Stieda* Anatom. archäol. Studien Taf. I, 1 u. 2.

[4]) s. A. 1. Auf dieser Leber ist der Processus caudatus in phantastischer Form abgebildet, die einst zu der Deutung *Bezolds* "Part of model of an ox's hoof in clay" (Catal. de la collect. de Kouyunjik IV) Veranlassung gab. Eine ähnliche Form des *processus caudatus* mit breiter sichelförmiger Oberfläche habe ich nur auf der Rindsleber gefunden, deren processus doch in der Regel dem Blatte eines dicken Axts ähnlich ist.

Sehr häufig erscheint dagegen in den Texten der Ausdruck **caput iecoris.** Wenn Plinius n. h. XI 189 sagt *Iecur in dextera parte est. in eo quod caput extorum vocant, magnae varietatis*, hat er ohne Zweifel damit den pyramidenförmigen Auswuchs *(processus caudatus lobi dextri)* bezeichnet, der besonders bei dem Schaf so stark variiert, dass man kaum dieselbe Gestalt an zwei Lebern wiederfindet. Um so ergiebiger war er dadurch für die Mantik, ein Hauptgegenstand der Untersuchung (Cic. div. II 32 *caput iecoris ex omni parte diligentissime considerant).* Dasselbe, was auf der Leber im Ganzen beobachtet wurde, finden wir auf ihn übertragen.

Er hat wie die Leber selbst eine pars familiaris und eine pars hostilis (Liv. 8. 9. 1 *Decio caput iocineris a familiari parte caesum).* Seine Vergrösserung, Verdoppelung, wie die der Leber selbst, bedeutet grosses Glück (Liv. 27. 26. 13 im J. 208 v. Chr. *Immolasse — consulem Marcellum, et prima hostia caesa iecur sine capite inventum, in secunda omnia comparuisse, quae adsolent, auctum etiam visum in capite; nec id sane haruspici placuisse, quod secundum trunca et turpia exta nimis laeta apparuissent.* Plut. Marc. 29 ἥ τε κεφαλὴ μέγεθος ὑπερφυὲς ἀνέσχε καὶ τἆλλα φαιδρὰ θαυμαστῶς διεφάνη. Plinius n. h. XI 189 nennt dies Zeichen *geminum caput*, Val. Max. I 6. 9 *caput iocineris duplex*). Eine wirkliche Doppelbildung schildern dagegen Lucanus und Seneca als ein böses Omen, das auf Zwiespalt und Kampf um die Herrschaft deutet (Lucan. I 626 *quodque nefas nullis impune apparuit extis, / ecce, videt capiti fibrarum increscere molem / alterius capitis.* Sen. Oed. 359 *ac semper omen unico imperio grave / en capita paribus bina consurgunt toris).* Eine solche Doppelbildung des caput habe ich auf einer sonst ganz normalen Leber gefunden (Taf. I Fig. 4).

Das Fehlen dieses Lobus caudatus verkündigte grösstes Unglück: Cic. div. II 32 *si vero id (caput iecoris) non est inventum, nihil putant accidere potuisse tristius (haruspices).* Kein Zeichen erscheint in den Berichten häufiger als dieses *caput defuit*, das Vorzeichen des Todes (Liv 27. 26. 13 Marcellus s. oben; 30. 2. 13 *consulum alteri — caput iocineris defuit:* 41. 14. 7 und 15. 3 Q. Petilius; Iul. Obsequ. 17 Postumius *in plu-*

rimis victimis caput in iocinere non invenit; 35 M. Cato: 47 *decemviris immolantibus caput iocineris non fuit;* 52 *Herennio consuli bis* —; 55 Rutilius Lupus; Cic. div. I 119 *(cor et caput defuit)* Caesar; Plin. n. h. XI 189 Marius, Caligula, Claudius; Script. h. Aug. Pertinax 11. 2 *immolante Pertinace negatur in hostia cor repertum, et cum id vellet procurare, caput extorum non deprehendit;* 14. 3 *cor et caput in hostiis non est repertum).* Sehr oft ist auch tatsächlich dieser Auswuchs bis auf einen rudimentären Rest verkümmert.

Ein Spalt im Haupte *(caput caesum)* bezeichnet einen entscheidenden Einschnitt in den Gang des Lebens, d h. einen Umschlag des Bestehenden: Unglück in glücklicher, Glück in unglücklicher Lage. (Plin. n. h. XI 190 *caput extorum tristis ostenti caesum quoque est, praeterquam in sollicitudine ac metu. tunc enim peremit curas.)* Dem Decius verkündigte es den Tod (Liv. 8. 9. 1 *Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse: alioqui acceptam dis hostiam esse,* d. h. Tod für ihn selbst, Glück für sein Vorhaben und Sieg für sein Heer). Auf die Umwälzungen und die Greuel der Bürgerkriege nach dem Tode Caesars weist es hin bei Ov. Met. XV 794 *victima nulla litat. magnosque instare tumultus fibra monet caesumque caput reperitur in extis.* Verfehlt ist die Anmerkung Haupts a. h. l. »eine Anschwellung am rechten Leberlappen, deren Durchschneidung mit dem Opfermesser als ungünstiges Vorzeichen galt». *Caput caesum* ist ebensowenig wie die *fissa* (darüber s. unten S. 40) ein Werk des Opfermessers, wie es am deutlichsten aus Sen. Oed. 361 erhellt: *sed utrumque caesum tenuis abscondit caput membrana.* Kleine Spalten habe ich mehrmals auf diesem Auswuchs beobachtet. Vgl. auch Deecke Etr. Fo. u. Stud. II S. 73 »Die von mir untersuchte Hammelleber hatte an der Spitze des *lobus* einen feinen Spalt, aus dem ein weisses, spitzes Züngelchen wie der Ansatz eines zweiten *lobus* hervorlugte».

Seneca hat die beiden letzteren ungünstigen Zeichen, *duo capita* und *caput caesum,* verbunden und lässt sie ausserdem unter einer Fetthaut verschwinden, um auch das ungünstige Vorzeichen des *caput defuit* mit hinein zu ziehen (Oed. 360

en capita paribus bina consurgunt toris. Sed utrumque caesum tenuis abscondit caput membrana[1]).

Dagegen deutete dem heimkehrenden Sulla sein Leibharuspex eine kranzähnliche Bildung um die Spitze des Caput als einen Siegeskranz um den Kopf: Plut. Sulla 27. 6 δάφνης στεφάνου τύπον ἔχων ὁ λοβὸς ὤφθη καὶ λημνίσκων δύο κατηρτημένων. Augustin c. d. II 24 *Deinde cum venisset Tarentum Sylla atque ibi sacrificasset, vidit in capite vitulini iecoris similitudinem coronae aureae. Tunc Postumius haruspex ille respondit praeclaram significare victoriam iussitque ut extis illis solus vesceretur.*

Durch das Denkmal Rm 620 hat Boissier das chaldäische Zeichen für processus caudatus feststellen können. Neben die Worte Ciceros div. II 32 *caput iecoris ex omni parte diligentissime considerant (haruspices)* können wir jetzt chaldäische Dokumente stellen wie K. 3728 "1. si une moitié? du sommet du lobule à gauche à droite est enlevée, etc. 2. si un tiers à droite du lobule est enlevé, etc. 3. si le sommet gauche du lobule est enlevé, etc. 4 = 1. 5. si le dessus du lobule au milieu est enlevé, etc. 6. si une moitié idem vers le sommet, etc. 7. si le tiers du sommet du lobule vers la montagne du lobe, etc. 8. si le dessus droit du lobule est enlevé et qu'à l'interieur une pointe... etc." (nach Boissier a. a. O. S. 73 f.). Der Terminus *caput* ist in den chaldäischen Texten häufig (z. B. K. 4 Boissier S. 162, 3. 4. 163, 13). Die Ausdrücke 'ungewöhnlich gross' und 'doppelt' gehören auch der chaldäischen Haruspicin an (s. Boissier S. 164 A. 369 Zitat aus K. 4066; S. 187, 19. Beigefügte Zeichnungen illustrieren in K. 2086+82—3—23, 26+83—1—18, 421 Col. IV verso (Boissier S. 142) sowohl doppelte wie auch dreifache Bildungen des *isku* (*zibu*), das nach Boissier S. 119 gleich "pointe, lambeau, formation lobée, le latin: *fibra*" ist). An die von Plinius n. h. XI 190 und Plin. Ep. II. 20, 13 erzählten Auslegungen, dass eine grosse Leber

[1]) Zu vergleichen ist der Ausdruck bei Pers. Sat. III 32 *Sed stupet hic vitio et fibris increvit opimum; pingue, caret culpa, nescit quid perdat* —. Aber nur der Ausdruck. Denn hier ist an 'Bierherz' und 'Stumpfsinn' zu denken.

Vergrösserung (der Macht oder des Reichtums) bedeutet, erinnert eine Deutung wie die bei BOISSIER S. 50 "si le NA est long, les jours du prince seront de longue durée". — Mit den Ausdrücken *caput caesum* und *caput defuit* sind zu vergleichen Col. I 13 desselben chaldäischen Denkmales: "si la tête du *si* est partagée", K. 3945, 2 "si la partie antérieure du bas du SI a une *fissure*, (le signe) est non favorable... 3 si... est *enlevé*, est non favorable". K. 3728 s. oben.

Aber für den Vergleich zwischen etruskischer und chaldäischer Haruspicin sind erst die oben erwähnten Worte Plinius' von entscheidender Bedeutung XI 189 *caput extorum tristis ostenti caesum quoque est praeterquam in sollicitudine ac metu. tunc enim peremit curas.* Sie zeigen nämlich, dass die Etrusker demselben Princip folgten, das wir in der chaldäischen Lehre mehrmals finden, z. B.:

K. 3945. 2 (BOISSIER S. 56) "Wenn der vordere Teil......... hat, ist es nicht günstig, unter (sonst) nicht günstigen Umständen (in ungünstiger Lage) ist es günstig" (so durchgängig in den 8 ersten Zeilen);

K. 4066 (BOISSIER S. 164 A. 369) *šumma ina šalimti-(ti) niru eli minatešu rabi-(bi) lâ DI-at ina lâ šalimti-(ti) DI-at* "Wenn in (sonst) günstiger Lage das *gir* (*niru*) grösser ist als seine..., ist (es) nicht günstig; in (sonst) ungünstiger Lage ist es günstig"[1].

Die Worte *ina šalimti* 'in dem Günstigsein, im Zustande der Unversehrtheit' sind vieldeutig. Da aber in K 3945 die Unterscheidung der rechten und linken Seite nebenher läuft, sind jedenfalls nicht an glückliche oder unglückliche Teile der Leber selbst zu denken. Man könnte Cic. div. I 85 *Quid enim habet haruspex, cur pulmo incisus etiam in bonis extis dirimat tempus et proferat diem* vergleichen. Aber da in diesen Texten alles so genau detailliert wird, hätte man wahrscheinlich nicht über den Zustand der Eingeweide so allgemeine Worte gebraucht, vor allem hätte man *ina lâ šalimti* spezialisiert. Vielmehr beziehen sich diese Worte auf etwas ausser den Eingeweiden Liegendes. Und einen richtigen Fingerzeig hat BOISSIER gegeben, wenn er S. 164 Sueton. Herrn Otho c. 8 heranzieht: *adversissimis auspiciis. nam*

[1]) Die Übersetzungen verdanke ich. Herrn Dr. *L. Messerschmidt*, Berlin, der sie aber nur mit Vorbehalt gegeben hat.

et victima Diti patri caesa litavit, cum tali sacrificio contraria exta potiora. Die Zeichen der Eingeweide hatten also verschiedene Bedeutung, jenachdem man den himmlischen Göttern oder den Göttern der Unterwelt oder des Todes opferte. Ein anderes Beispiel derselben Art ist Plin. XI 189, nur dass die Zeichen hier nach der Lage des Fragenden verschiedene Bedeutung haben. Ferner gaben die Ritualvorschriften genau an, unter welchen Bedingungen (Zeit, Tage u. u.) das Opfer zu verrichten war, also die normale (günstige) Lage. Wenn man aber doch z. B. zu ungünstiger Zeit opfern musste, gab es für solche Fälle besondere Vorschriften (s. HUNGER Leipziger Semit. Stud. I 1 Becherwahrsagungen bei den Babyloniern Leipz. 1903 S. 15). Dies würde dem *ina lâ šalimti* entsprechen. So ist wohl Rm. 2. 103 6—7 (BOISSIER S. 191) zu verstehen:

šumma ina šalim-tim NA kabis marṣu imât.
šumma ina šalim-tim DI kabis marṣu ibaluṭ-(uṭ).
»si dans le cas heureux le *na* est foulé, le malade mourra.
si » » » » le *di* » » » » vivra»,

wo die Worte *ina šalim-tim* sich nicht auf den Fragenden, der krank war, beziehen können.

BOISSIER bemerkt hierzu: »l'art divinatoire consistait à mettre en contradiction les diverses solutions, qui découlaient de l'examen des entrailles, afin que le bârû initié aux mystères pût s'enorgueillir d'une sagesse hors de la portée du commun des mortels. Ce qui paraissait défavorable aux yeux de la masse, avait pour le devin un sens opposé suivant qu'il lui plaisait de s'appuyer sur tel ou tel article du code augural» (S. 164). Wir verstehen es, dass die etruskischen Haruspices durch solche Mittel ihre Lehre für sich zu behalten vermochten. Aber selbst haben sie diese Lehre nicht erfunden. Dass das Prinzip, denselben Zeichen je nach den Verhältnissen verschiedene Bedeutung zu geben, den Etruskern und Chaldäern gemeinsam ist, lässt sich nur durch die Annahme sehr enger Beziehungen zwischen den betreffenden Völkern erklären. Ferner wäre das auf dieses Prinzip aufgebaute System ohne Codifizierung nicht denkbar; schriftliche Abfassung der Lehre des extispicium kennen wir aber bei den Chaldäern und den Etruskern.

Milani[1] hat nach seiner Gepflogenheit die Erhöhungen der Leber symbolisch aufgefasst. Die konische Gallenblase ist ein Bild der Sonne und des Sonnengottes, dessen Name auf der entsprechenden Unterseite der Leber steht (*usils*), die dreiseitige Pyramide ist das Symbol des Himmels und des Iuppiter, der halb gewölbte kleine Processus papillaris ist die Erde (*mundus*), das Ganze bezeichnet »connubio del Sole e del Cielo colla Terra». In den Denkmälern des 'Grabes des Romulus' am Forum hat er dieselben Symbole gefunden in der vierseitigen Inschriftstele (= die Pyramide), dem vor ihr stehenden abgehauenen konischen Stein (= die konische Gallenblase) und dem *mundus* der Stadt, den er in einer Grube an diesem Platz erkannt zu haben glaubte.

Ähnliche Deutungen hatte Deecke[2] aufgestellt, ehe er entdeckte, dass sein 'Templum von Piacenza' eine Leber war. Diesen symbolischen Deutungen gegenüber genügt es festzustellen, dass alles, wenn auch in stilisierter Form, der Natur nachgebildet ist. Der Processus caudatus der Hammelleber ist, wenn man die herunterhängende Spitze aufrichtet, eine dreiseitige Pyramide, und der kleinere Processus papillaris hat wenigstens oft wie das Viertelellipsoid eine gewölbte und eine abgehauene Seite. Wenn man die Erde hätte symbolisieren wollen, wäre diese abgeschnittene Seite nicht zu erklären. Das Loch an der Spitze des Lobus pyramidalis wäre nach Milani die Sonne (entsprechend der Inschrift *usils* der konvexen Seite), das sechsspeichige Rad des linken Leberlappens würde nach Deecke den Mond (entsprechend der Inschrift *tivr* der konvexen Seite) symbolisieren. Wir werden bald sehen, dass das Rad vielmehr eine häufige Abnormität der Leber darstellt; das Loch ist wohl in ähnlicher Weise mit dem Ausdruck *caput caesum* in Verbindung zu bringen. Die oben S. 33 erwähnte illustrierte Keilinschrift gibt Col. III verso Z. 17 die Abbildung einer Erhöhung der Leber (*isku-zibu*), an deren Spitze ein rundes Loch neben zwei Spalten zu sehen ist. Die Ansicht Stiedas[3], dass

[1]) *Milani* Rendiconti dei Lincei IX 1900 S. 296 f. 'Locus sacer, mundus e Templum di Fiesoli e Roma'.

[2]) *Deecke* Etr. Forsch. IV S. 9 f.

[3]) Anatom. Archäol. Stud. S. 33.

dies Loch auf ein in der Tiefe des Processus befindliches Blutgefäss weist, hat aber nichts für sich. STIEDA ist durch die Löcher der chaldäischen Leber in die Irre geführt worden, die er für Durchschnitte von Blutgefässen hält, während sie nur der chaldäischen Terracottatechnik zuzuschreiben sind und mit der Leber nichts zu tun haben.

6. Venae und cellae. Das Regionensystem der Bronzeleber.

Das Beobachten der *Adern* wird von Arnobius a. n. II 69 der etruskischen Disciplin zugeteilt (*antequam Tages Tuscus oras contingeret luminis, quisquam hominum sciebat aut esse noscendum — curabat, an fulminum casibus aut extorum aliquid significaretur in venis?*). Ausserdem erscheint es nur in den detaillierten Beschreibungen Senecas und Lucanus' (Sen. Oed. 362 *latebram rebus occultis negans / hostile valido robore insurgit latus / septemque venas tendit; has omnis retro / prohibens reverti limes oblicus secat*[1]. Lucan. I 621 *venasque minaces / hostili de parte videt*). Die Verbindung mit hostilis pars spricht aber dafür, dass es etruskische Sitte war. Der Scholiast zu Lucanus (Comm. Bern.) wusste darüber noch mehr: *diversae venae sunt, quas aruspices cellas dicunt, hostium, amicorum et alia huismodi. Cum ergo aspiciunt jocinera, intelligunt quae cella nec eat, quae pars saliat; igitur dum vident de hostili parte venarum pulsus emergere, significari proelium recognoscunt.* BLECHER hat aber S. 193 richtig hervorgehoben, dass der Satz *quae cella nec eat, quae pars saliat* den Worten Lucans 628 *pars aegra et marcida pendet, / pars micat et celeri venas movet inproba pulsu* entspricht, dass also *cella* mit *pars* identisch und *cella hostium et amicorum* dasselbe wie *pars hostilis et familiaris* ist. Die Worte *venae quas har. cellas dicunt* hält er demnach für sinnlos[2]; und diesem Scholiasten dürfen wir nie ruhig trauen. Den Ausdruck *cella* hat er doch sicher nicht selbst erdichtet, da er zu dem Wort *venae*, das er erklären will, so wenig passt. Die Deutung

[1]) *Deecke* Etr. Fo. u. Stud. II S. 78 "was offenbar auf die Sieben vor Theben geht, von denen keiner zurückkehrte".

[2]) Die unrichtige Deutung *Deeckes* a. a. O. 77 *cella* = πύλη hatte schon *Stieda* anatom. archäol. Stud. S. 46 f. zurückgewiesen. Aber sein eigener Versuch, das Wort zu deuten, ist nicht glücklicher (s. *Blecher* a. a. O. S. 194 und oben).

BLECHERS, dass *cella templi* gemeint ist, scheint mir richtig zu sein. Doch passt der Ausdruck besser auf die einzelnen zum grossen Teil viereckigen Regionen der Leber, in denen die Götter wohnten, als auf die beiden Hauptteile pars familiaris und hostilis. Und darauf hin deuten auch die Worte *(cellas) hostium, animalium, amicorum et alia huiusmodi.* Ich glaube, dass wir auf diesem Wege auch die Gleichstellung von *cellae* und *venae* verstehen können.

Auf der Bronze von Piacenza ist die glatte Oberfläche (d. h. die Eingeweidefläche) des linken Leberlappens durch eine radartige Zeichnung in sechs Regionen geteilt. Auch hier haben DEECKE[1] und MILANI Symbole sehen wollen: da nämlich das Rad häufig als Symbol sowohl der Sonne wie auch des Mondes vorkommt, soll es hier der Inschrift der konvexen Seite desselben Lappens *tivr* (= *luna*) entsprechen. Später hat DEECKE[1] geglaubt, den inneren Bau der Leber in dieser Zeichnung zu erkennen, aber eine unrichtige Erklärung gegeben, indem er den nur mikroskopisch nachweisbaren, histologischen Bau des etwa reiskorngrossen Leberläppchens (*lobuli*) irrtümlich auf den grossen Leberlappen (*lobus*) übertragen hat. Ich fand auf einer Hammelleber eine auffallend ähnliche radartige Zeichnung, und Herr Dr. H. BOTHZ, Assistent der tierärztl. Hochschule zu Berlin, hat auf meine Anfrage freundlichst folgendes mitgeteilt:

»Werden Schafe in Niederungsgegenden, besonders auf feuchten, sumpfigen Weiden gehalten, so nehmen sie hier mit dem Futter oder dem Wasser häufig die Jugendformen von Parasiten (Distomum hepaticum oder Dist. lanceolatum) auf. Diese gelangen dann vom Darm der Schafe aus durch den Lebergallengang (Ductus choledoches) in die Leber und rufen hier eine chronische Entzündung hervor (Cholangitis, Hepatitis chronica), durch welche die Gallengänge (Ductus hepatici) in ihrer Wandung bindegewebig verdichtet werden und auf dem linken Lappen als grauweisse, in der Regel leicht geschlängelte konvergierende Stränge durch die Leberkapsel hindurch scheinen (Dieses Bild nennt man 'Caput Medusae'). Da nun bei Schafen aus den oben bezeichneten Gegenden in sehr hohem

[1]) *Deecke* Etr. Fo. IV S. 9.

Prozentsatze (circa 80 %) solche durch Distomen bedingte Veränderungen der Lebern vorkommen, ist es erklärlich, dass man diese Lebern für normal hat halten können, während sie in Wirklichkeit pathologische Zustände aufweisen».

Höchst wahrscheinlich liegt der Radzeichnung der etruskischen Bronzeleber eine solche durch Distomen veränderte Schafsleber zu Grunde: die Speichen des Rades sind die oben beschriebenen Gallengänge. Ohne anatomische Kenntnisse hat man aber leicht diese Gallengänge für *venae* halten können. Und wenn die Regionen *(cellae)* durch diese Strähnen bestimmt wurden, sind die Worte des Scholiasten *venae, quas haruspices cellas dicunt* so zu erklären, dass er die begrenzenden Linien mit dem durch dieselben abgesonderten Raum verwechselt hat.

Für das Vierecksystem des rechten Leberlappens sehe ich in der Natur der Leber keinen Grund. Da wir aber oben Beziehungen zu der babylonischen Leber festgestellt haben, auf der dieses System durchgehend herrscht, ist die Annahme berechtigt, dass darin etwas von den Chaldäern Übernommenes steckt. Und auf diese viereckigen Regionen passt der Name *cella* vorzüglich.

Für den Rand gibt es aber weder in der Natur der Leber noch in den chaldäischen Denkmälern irgendwelchen Anhalt. Die einzige mir bekannte Parallele gibt die bronzene Zauberscheibe von Pergamon[1], die in vier konzentrischen, in je acht Regionen geteilten Kreisen dieselbe Zahl von Regionen enthält wie die Bronzeleber mit 16 Rand- und 16 Innenregionen, und deren beide innere Kreise zusammen ungefähr dasselbe Bild darstellen wie die linke Leberhälfte des etruskischen Denkmals.

Zur Erklärung dieser Zauberscheibe hat WÜNSCH (S. 32 und 49) ohne Zweifel mit Recht die Astrologie herangezogen. Die acht Zeichen der inneren Zauberscheibe fasst er als Symbole des Weltherrschers und der sieben Planeten auf, da in einer Region das Bild des Sternes zu erkennen ist, das in Pap. CXXI 886 ein Sternbild vertritt. Für die Zahl der übrigen Regionen glaubt er allerdings, dass die Zahl der 24 griechischen Buch-

[1] *R. Wünsch* Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Ergänzungsh. VI d. Jahrb. d. deutsch. arch. Inst. 1905 S. 14, Taf. II.

staben bestimmend gewesen ist. Da aber die Buchstaben in verhältnismässig wenigen Regionen erkennbar sind und das Sternbild auch in einer dieser Kreisregionen steht, glaube ich, dass in allen Kreisen der Scheibe die Achtzahl auf die Astrologie zurückzuführen ist. Die griechischen Namen bei Manilius II 841—970 (*octotopos, daemonie*) sprechen ja dafür, dass es wirklich einen griechischen Octotopos gegeben hat.

Wenn nun die Bronzescheibe von Pergamon ein in die Zaubersprache umgesetztes astrologisches System darstellt, und die Bronzeleber von Piacenza eine auf die Leber übertragene, ursprünglich astrologische Lehre von der Einteilung des Himmels und der Götterwohnungen enthält[1], ist die Parallele um so interessanter. Dass der Rand, in den die Namen der höchsten Götter geschrieben sind, über die eigentliche Haruspicin hinaus weist, habe ich in meiner oben erwähnten Arbeit S. 19 bemerkt. In einem astrologischen System der Loci würde er also seine Erklärung finden.

7. Fissum.

Sehr wichtig war in der Haruspicin die Beobachtung der *fissa* (Cic. nat. deor. III 14 *quis invenit fissum iecoris?* div. I 16 *quid fissum in extis, quid fibra valeat accipio*). Aber die Bedeutung des Wortes ist unklar. Nach Deecke Etr. Fo. u. Stud. II 77 wäre *fissum* Ein- oder Austrittsspalt der Adern entsprechend dem griechischen Worte διασφαγή. Aber Cicero setzt fissum in Beziehung zu den beiden Teilen der Leber *pars familiaris* und *hostilis*, wenn er sagt div. II. 28 *quo modo est conlatum inter ipsos (haruspices), quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum, quod commodum aliquod ostenderet?* und zwei Namen mitteilt (div. II. 32 *fissum familiare et vitale tractant*), die jenen Teilen entsprechen — ohne dass es nötig wäre, *f. vitale* mit Hottinger in *f. hostile* zu ändern, denn *f. vitale* bringt *periculum*, also Lebensgefahr. Blecher S. 197 hat darum angenommen, dass *fissum* der Einschnitt sei, der *pars familiaris* und *hostilis* auseinander hält. Wie könnte aber diese Linie die beiden Namen bekommen?

[1]) *Thulin* 'Die Götter des Martianus Capella etc.' S. 19 und 79 ff.; *Deecke* Etr. Fo. und Stud. II 81.

Wenn ich dagegen oben mit Recht angenommen habe, dass die Teilung in zwei Leberlappen nicht mit der in *pars familiaris* und *hostilis* identisch ist, sondern dass diese beiden Teilungen sich kreuzen, so kann *fissum* die Trennungslinie sein, welche die Lappen der Leber trennt; denn diese Linie gehört dann zur Hälfte der pars familiaris, zur Hälfte der pars hostilis an. Dieser Einschnitt ist auch der Haupteinschnitt der Leber.

Aber damit ist jedenfalls die Bedeutung des Wortes *fissum* in der Haruspicin nicht erschöpft. Dass es nämlich mehrere *fissa* gab, erhellt aus Cic. div. I 118 *nam non placet Stoicis, singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum.* Ein fissum brachte Gewinn (Cic. div. II 34. *num etiam, si fissum cuiusdam modi fuerit in iecore, lucrum ostenditur? — qua ex coniunctione naturae — convenire potest — fissum iecoris cum lucello meo —?*), ein anderes wohl Verlust, da Cicero II 32 *tum hereditates, tum damna denuntiant* zusammenstellt. Auf Mehrzahl deutet auch die Erklärung des Fronto, der die Form *diffissum* gebraucht: p. 137 Naber (ad Verum imp. Aurel. Caes. II 8 fin.) *sicut in extis diffis<s>a plerumque minima et tenuissima maximas significant prosperitates.*

Hier geben nun die chaldäischen Texte nicht nur die Parallele, sondern auch die Erklärung. Mit Recht sagt nämlich Boissier a. a. O. S. 120 »Les haruspices assyriens sont des fissiculatores«. Einschnitte (GAB 'fissures') gehören zu den häufigsten Zeichen der auf das Extispicium bezüglichen Texte, und durch beigefügte Zeichnungen in K. 219 Boissier S. 120 wird ausser Zweifel gesetzt, dass damit Streifen entwicklungsgeschichtlichen Ursprungs gemeint sind, die besonders auf Schafs-(Hammel-)Lebern aber auch auf Rindslebern häufig vorkommen. Diese Streifen hatten nach der Zahl und dem Erscheinungsort glückliche oder unglückliche Bedeutung. Die Keilinschrift K. 219 Boissier S. 120 veranschaulicht das Auftreten von ein bis drei Einschnitten an verschiedenen Teilen der *niru*, und der Text S. 121 zeigt, dass detaillierte Vorschriften alles geregelt haben. Die Bedeutung der Dreizahl tritt dabei stark hervor, wie es näher ausgeführt wird Rm 2, 103, Z. 37 ff. (Boissier S. 194).

8. **Fibra.**

In der Mehrzahl ist das Wort *fibra* öfters nur ein Synonym von *exta* (Plin. n. h. VIII 102 *non fibris modo extisque*. X 49 *extis etiam fibrisque*. Ov. Fast. IV 935 *fibrasque bidentis* neben *exta canis*. Verg. Aen. VI 599, X 176. Manil I 92 *consultare fibras*. Sil. I 138 *fibraeque repente conticuere*. Sen. Thyest. 1064 *mugire fibras vidi*. Lucan. I 627 *capiti fibrarum* (= *caput extorum*), 636 *et fibris sit nulla fides*).

Als Terminus technicus bezeichnet aber *fibra* einen bestimmten Teil der Eingeweide und zwar besonders der Leber. Wenn Celsus 4. 1 sagt, dass die Lunge in zwei, die Leber in vier *fibrae* geteilt ist (*pulmo — in duas fibras ungulae bubulae modo dividitur. — Iecur — in quattuor fibras dividitur*), so ist *fibra* wie das griechische Wort λοβός 'Lappen' gebraucht. Näher bestimmt Servius Dan. den Terminus Georg. I 120 *alii fibras proprie dicunt rei cuiusquam extremitates — unde et iocineris extremae partes fibrae a nonnullis appellantur*. Und diese Erklärung wird uns durch die chaldäische Terracottaleber Rm 620 veranschaulicht, auf der die obere und untere Spitze des rechten Leberlappens als der linke resp. rechte »Berg der Leber» bezeichnet wird. So haben wir es zu verstehen, wenn Plin. n. h. XI 190 sagt *iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra* und es als ein sehr günstiges Zeichen darstellt. Denn *ab ima fibra* ist gleich *a parte inferiore* d. h. *familiari*. Auf der Hammelleber ist die obere Spitze des rechten Leberlappens (über dem Lobus caudatus) oft eine stark hervortretende Erhöhung.

Neben dieser Erklärung gibt aber Servius Georg. I 120 eine andere: *ut fibrae per iecur, id est venae quaedam et nervi*. In ähnlicher Bedeutung hat Plinius das Wort gebraucht XI 196 *murium iocusculis fibrae ad numerum lunae in mense congruere dicuntur*, wo er nicht die Haruspicin vor Augen hat. Und im allgemeinen stammen die Notizen, die sich auf die etruskische Disciplin beziehen, aus dem erweiterten Servius (Servius Danieli), dessen oben gegebene Erklärung auch hier den Vorzug verdient. Nach jener sind also folgende Stellen aufzufassen:

Ov. Met. XV 794

victima nulla litat magnosque instare tumultus
fibra monet, caesumque caput reperitur in extis.

DEECKE Etr. Fo. u. Stud. II S. 72 A 264. hat hier mit Unrecht *fibra* mit *caput* identifiziert. Wahrscheinlich ist die *summa fibra* hinter dem *caput* (also auf der pars hostilis) gemeint.

Prop. IV 1. 104 *sibi commissos fibra locuta deos.* Die etruskische Verteilung der Götter auf die Regionen der Leber spricht aus diesen Worten deutlich.

Tibull I 8. 3 *conscia fibra deorum.*

II 1. 25 — — — *viden ut felicibus extis*
significet placidos nuntia fibra deos?

Cic. div. I 16 *quid fissum in extis, quid fibra valeat accipio.*

Bei Lucan. I 622 (s. unten) ist *fibra pulmonis latet* mit dem Zeichen *caput defuit* zu vergleichen. Unbestimmter ist der Ausdruck bei Seneca Oed. 357 *magna pars fibris abest.*

Schliesslich muss hier ein umstrittenes Fragment erwähnt werden:

Fulgentius Serm. ant. Helm. p. 112 11 *Labeo qui disciplinas Etruscas Tagetis et Bacitidis quindecim voluminibus explanavit, ita ait: 'Fibrae iecoris sandaracei coloris dum fuerint manales tunc verrere opus est petras'.*

WISSOWA ('Manalis lapis' Roschers Lex. II 2309) nennt dieses Fragment »ein zusammengeschwindeltes Zeugnis des Fälschers Fulgentius». Aber gegen die seit LERSCH herrschende Annahme, dass Fulgentius ein absichtlicher Betrüger sei, hat HELM Rh. Mus. 1898 S. 113 ff. überzeugende Gründe vorgebracht. 'Alles' sagt er 'macht den Eindruck, als ob er nach dem Gedächtnisse oder ungenauer Nachschrift seine Citate gab, und wo wir die Citate prüfen können, zeigt sich doch oft eine Spur von Wahrheit'. Eine solche glaube ich auch hier gefunden zu haben.

Es ist mir nämlich aufgefallen, dass in der chaldäischen Haruspicin die Farbe der Eingeweide besonders in Verbindung mit Wasserprophezeiungen gebracht wird (K. 4416 BOISSIER Choix de textes S. 75: »si — — on constate un *diḫu* noir, il y aura une pluie abondante. Si le *diḫu* est sombre?, joie du coeur, pluie des cieux»; K. 7000 verso 24. BOISSIER S. 187 »si le *dan* est vert, mon armée les eaux l'arrêteront»). Die rote Farbe der *fissa* droht mit Ankunft der Heuschrecken, die in

der trockensten und heissesten Zeit des Jahres erscheinen (K. 7000 verso 24 BOISSIER S. 187: »si le *dan* a des fissures et que ses fissures sont colorées en rouge *pilâ*, invasion de sauterelles dans mon pays»); die rote Farbe der *fibrae* im Fulgentiuszitate ist Vorzeichen der Dürre. Ein anderes chaldäisches Denkmal (Cuneiform Texts Brit. Mus. XX Pl. 44 K. 3945 Col. I Z. 59 ff.) verbindet sogar, wie das Fulgentiuszitat, Regenzauber mit der Haruspicin (BOISSIER, Note sur la nouvelle publication des Textes divinatoires du Brit. Mus. Genève 1905 S. 13 «qu'on examinait les viscères — — pour faire pleuvoir»).

Plinius bezeugt nun auch für die etruskische Haruspicin diese Verbindung der Begriffe der Farbe und des Wassers, wenn er sagt XI 195 *Taurorum felle aureus ducitur color. haruspices id Neptuno et umoris potentiae dicavere.* Es ist also gar nicht ausgeschlossen, dass Fulgentius hier etwas Wahres gesagt hat. Dass er die 15 Volumina des Labeo geschwindelt hat, ist nicht sicher, denn Labeo hat nach Servius Aen. III 168 über einen kleinen Teil der etruskischen Disciplin, die *di animales*, Bücher geschrieben und also jedenfalls sein Thema sehr ausführlich behandelt. Der Name *Bacitidis* (anstatt Vegoes) ist so schlecht überliefert, dass wir nicht wissen, wie Fulgentius geschrieben hat. Und das Zitat hat, wie wir jetzt gesehen haben, innere Kriterien dafür, echt zu sein. Dann müssen wir aber den Regenzauber durch den *lapis manalis* mit MÜLLER Etrusk. II 318 f. dem etruskichen Ritus zuschreiben. Und nach der zutreffenden Erklärung USENERS (s. oben I S. 121) gibt es in der Tat keinen Grund, diese Ceremonie von der etruskischen Blitzbeschwörung zu trennen.

9. Herz, Lunge, Gallenblase.

Nach den wenigen erhaltenen Zeugnissen zu urteilen, sind die Beobachtungen der Leber und die daraus gemachten Deutungen allmählich auf die anderen Organe übertragen worden.

Das Fehlen des **Herzens** war Vorzeichen des Todes (Cic. div. I. 119 *Caesar cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit —, in extis bovis opimi cor non fuit. — — cum Spurinna diceret timendum esse, ne et consilium et vita deficeret;*

carum enim rerum utramque a corde proficisci. postero die caput in iecore non fuit, quae quidem illi portendebantur a diis immortalibus, ut videret interitum, non ut caveret; die übrigen Belege s. BLECHER a. a. O. S. 185), ebenso wie das auch hier erwähnte *caput in iecore non fuit.* Eine Fetthaut um die Spitze des Herzens verkündigte Glück, ebenso wie die einem Siegeskranz ähnliche Bildung um das caput iocineris (oben S. 33. Plin. n. h. XI 186 *In corde summo pinguitudo quaedam est laetis extis*). Ein schlaffes, krankes Herz ist ein drohendes Zeichen (Sen. Oed. 356 *cor marcet aegrum penitus ac mersum latet liventque venae.* Lucan. I 624 *cor iacet et saniem per hiantes viscera rimas emittunt*).

Ein tiefer Einschnitt in der **Lunge**[1] nötigt zum Aufschub einer Unternehmung (Cic. div. I 85 *pulmo incisus* s. S. 33. Vgl. *caput caesum* S. 32). Aber auch ein zu kleiner Einschnitt ist ein ungünstiges Zeichen (Lucan. I 622 *Pulmonis anheli / fibra latet parvusque secat vitalia limes*). Lucanus hat hier die Zeichen der Hepatoskopie *caput defuit* und *fissum vitale* auf die Lungen übertragen. Unter *vitalia* sind also hier nur die Lungen selbst zu verstehen, unter *fibra* die durch den Einschnitt gebildete Spitze oder Lappen.

Geminum (= praegrande) *fel* ist wie *geminum caput* ein glückliches Zeichen (Plin. XI 195). Die **Gallenblase** hatte aber, wie oben gezeigt, ihre eigene Beziehung zu dem Wasser und dem Krieg. Ausserdem wird erwähnt, dass ihre Farbe goldig war (Plin. XI 195 *Taurorum felle aureus ducitur color*). Wenn nun Cicero div. II 32 *ab aqua aut ab igni pericula monent* (*haruspices*) zusammenstellt, dürfen wir auch die Feuersgefahr mit der feuerfarbigen Gallenblase verbinden. Dieselbe Zusammenstellung von Prophezeihungen, die sich auf Krieg, Wasser und Feuer beziehen, haben wir in der grossen chaldäischen In-

[1]) Jede Hammellunge weist links drei, rechts vier Lappen auf, die durch Einschnitte getrennt sind.

schrift K. 7000, in der der DAN genannte Gegenstand Orakel gibt. Kriegerischen Inhalts ist die Mehrzahl der Vorhersagungen wie in den meisten betreffenden Texten. Aber ausserdem heisst es[1] recto 33. 'si le *dan* le —? renverse, le feu devorera le trésor' 34. 'famine', verso 19. 'si un *dan* est plus grand que ses proportions habituelles, embrasement' 31. 'si le *dan*, est coloré en brun, embrasement du feu'; — verso 24, 'si le *dan* est vert, mon armée les eaux l'arrêteront'. 25. 'si le *dan* est mouillé, pluie des cieux.' Sowohl diese Bestimmung 'feucht' wie auch der Ausdruck recto 8—11 'si le *dan* se courbe' scheinen mir auf die Gallenblase zu deuten, die der Euripidesscholiast ὑγρότητα nennt, und die auf der Terracottaleber Coll. Budge (Taf. II) eine stark gekrümmte Spitze zeigt. So würde die Übereinstimmung zwischen chaldäischer und etruskischer Lehre vollständig sein.

10. **Termini technici.**

Fest. Paul. 156 *muta exta appellabant, ex quibus nil divinationis animadvertebant.*

Fest. 157 (muta exta) *dicuntur, quibus ni*(l divinationis aut deorum) *responsi* (inesse animadverterunt), (contra ad)*iutoria, quae* ... (indi)*cant aut ab in*(cendio ut caveamus, aut) *a veneno talique* (re . .)*instare periculum*, ... *finium deminution*(em).

Fest. 289 *Regalia exta appellantur, quae potentibus insperatum honorem pollicentur: privatis et humilioribus hereditates, filio familiae dominationem.*

Diese wenigen erhaltenen Reste genügen, um zu zeigen, dass die Terminologie der Blitzlehre und die der eig. Haruspicin einander sehr ähnlich und teilweise identisch waren. Den *muta exta*[2] entsprechen die *fulgura bruta* (I S. 69): als Gegensatz haben wir also *fatidica exta* aufzustellen. Die *exta adiutoria* erinnern dem Namen nach an die *fulgura auxiliaria* der Blitzbeschwörungslehre (I S. 127), aber sie sind so definiert, dass wir sie mit den *fulgura monitoria* gleichstellen müssen. Diese waren eine Art der *fulgura status*: die Dreiteilung *consiliarium*

[1]) Nach *Boissier* Choix de Textes S. 179 ff.

[2]) Vgl. *Boissier* Choix de Textes S. 209 Rm. 2, 103 Col. IV Z. 27 l'on dit qu'on ne donnera pas son augure (interprétation).

auctoritatis und *status* (I 78) ist wohl für die Haruspicin nicht weniger als für die Blitzlehre gültig gewesen. Entweder hat man dem Gott das Opfer gebracht, um Antwort über eine bestimmte Frage oder den Rat bei einem bestimmten Vorhaben einzuholen, oder hat der Gott, wenn man zu anderem Zweck opferte, von selbst zu ihnen aus den Eingeweiden gesprochen. Unter die letztere Art sind die *exta adiutoria* einzuordnen.

Regalia exta entsprechen den *fulgura regalia;* diese erkannte man an dem getroffenen Orte, den *loca publica*, die der Obrigkeit (also ursprünglich dem rex) angehörten. Dementsprechend ist es anzunehmen, dass die *exta regalia* nach einem *rex* genannten Orte der Leber den Namen haben.

Blecher hat in seiner oft erwähnten Arbeit stark betont, dass für die griechische Extispicin eine grosse Zahl von Termini überliefert sind, die wir nicht bei den Römern finden. Dadurch ist aber nicht bewiesen, dass sie der etruskischen Haruspicin fremd waren. Die römischen Autoren geben uns nur die häufigsten Ausdrücke wie *caput fissum fibra.* Aber deswegen dürfen wir nicht sogleich behaupten, dass Lactantius Plac. Stat. Theb. V 176 (s. oben S. 24 A. 1) einer griechischen Quelle gefolgt ist, wenn er sagt *est quoddam in extis signum, quod deus appellatur.* Die Übereinstimmung mit der griechischen Extispicin (Hesych. θεός· σημεῖον ἐν θυτικῇ) ist zwar schlagend. Wir werden aber später eine nicht weniger auffallende Übereinstimmung zwischen der griechischen und der chaldäischen Lehre finden. Die Worte *aut certe non praesens* deuten auf die etruskische Lehre, nach der die Götter auf der Leber ihre Wohnungen hatten. Dieser Ausdruck würde also dem Terminus *muta exta* entsprechen.

Den bei Festus 289 hervortretenden Zug, nach dem Stande des Fragenden verschiedene Deutungen zu geben (s. I S. 77), hat die etruskische Lehre mit der chaldäischen gemeinsam (s. Boissier Note sur des Textes divinatoires du British Museum, Genève 1905 S. 4: 'si le *niru* est double et qu'ils se dressent comme un serpent, au roi révolte, au serf pas de grâce (faveur) K. 3671+6242+13966 Z. 22).

11. **Nicht lokalisierte Deutungen.**

Liv. 5. 21. 8 — haruspicis dicentis, qui eius hostiae exta prosecuisset, ei *victoriam* dari.

Sall. bell. Iug. 63. 1 Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti *magna atque mirabilia* portendi *haruspex* dixerat: proinde quae animo agitabat fretus dis ageret, fortunam quam saepissime experiretur, *cuncta prospere eventura*.

Ov. Met. XV 577 Tyrrhenae gentis haruspex *Magna* quidem *rerum molimina* vidit in illis, Non manifesta tamen.

Liv. 27. 16. 15 (Fabio) hostia quoque caesa consulenti deos *haruspex cavendum a fraude hostili et ab insidiis* praedixit.

Suet. Galba 19 Prius quam occideretur sacrificantem mane *haruspex* identidem monuit, *caveret periculum, non longe percussores abesse.*

Tac. hist. I 27. XVIII Kal. Febr. sacrificanti pro aede Apollinis Galbae *haruspex* Umbricius tristia exta et *instantes insidias ac domesticum hostem* praedicit. Cass. Dio LXIV 5. Plut. Galb. 24. (Vgl. Xen. Anab. V. 6. 28 δόλος καὶ ἐπιβουλὴ ἐμοί).

Cic. div. II 32 *Ab aqua aut ab igni pericula monent; tum hereditates, tum damna denuntiant*

Die letzteren Deutungen leitet Cicero wahrscheinlich aus den *fissa* her, die ihn besonders interessieren (div. I 16 *quid fissum in extis, quid fibra valeat accipio.* II 34 *fissum — lucrum.* 28 *quod fissum periculum, quod commodum ostenderet).* Dass die Worte *ab aqua aut ab igni pericula* mit der Gallenblase in Verbindung zu bringen sind, haben wir oben gesehen.

Besondere Beachtung verdienen folgende Liviusstellen:

31. 5. 7 haruspices respondere laetaque exta fuisse et *prolationem finium victoriamque et triumphum portendi.*

36. 1. 3 primisque hostiis perlitatum est, et ita *haruspices* responderunt, eo bello *terminos populi Romani propagari: victoriam ac triumphum ostendi.*

42. 30. 9 *Haruspices* ita responderunt, si quid rei novae inciperetur, id maturandum esse: *victoriam, triumphum, propagatio<nem finium* portendi>.

Das Formelhafte der drei letzten Beispiele fällt auf. Aber nicht nur die Antwort der Haruspices stimmt in diesen überein, sondern auch die ganze Lage ist in allen dieselbe. Der Senat,

der im Begriff steht, einen neuen Krieg anzufangen: 31. 5. 7 gegen Philipp (200 a. Chr.), 36. 1. 3 gegen Antiochus (191), 42. 30. 9 gegen Perseus (171), befiehlt den Konsuln *res divinas facere maioribus hostiis*, um die Huld der Götter zu erbeten, nicht zu prüfen (*precarique, quod senatus de novo bello in animo haberet, ut ea res senatui populoque Romano bene atque feliciter eveniret* 36. 1. 2). Dem einzelnen wurde es sehr übel angerechnet, wenn er es wagte, gegen die Sprache der Eingeweide sich zu sträuben (Suet. Iul. 77 *eoque arrogantiae progressus est* (*Caesar*), *ut haruspice tristia et sine corde exta sacro quondam nuntiante futura diceret laetiora, cum vellet; nec pro ostento ducendum, si pecudi cor defuisset;* vgl. Obseq. 55). Der Senat lies sich aber in seinem politischen Treiben nicht von solchen religiösen Eventualitäten beschränken: er war selbst Herr über die Götter, deren Kultus er aufgenommen hatte. Der Magistrat, der im Auftrag des Senats handelte, musste bis zur Litatio opfern (Liv. 41. 15. 4 *senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit*). Und die Haruspices wussten, obgleich sie keine staatlichen Beamten waren, sich gleichfalls in die Formalitäten zu finden.

Diese drei Beispiele sind nun die einzigen uns überlieferten, in denen die Haruspices dem Senat Anworten über exta abgeben. Sie handeln aber nicht im Auftrage des Senats, sondern werden von dem Magistratus befragt, der im Auftrage des Senats opferte. Sie erscheinen darum nicht selbst im Senat, wie es der Fall ist, wenn sie Gutachten über Prodigia abgeben (Wissowa Relig. S. 471, Liv. 32. 1. 14 *ob hoc unum prodigium haruspices in senatum vocati*), sondern die Consuln statten dem Senat den Bericht ab (Liv. 31. 5. 7 *quum renuntiassent consules... precationi adnuisse deos haruspices respondere* etc.); und dass sie aus Etrurien herbeigeholt seien, wie oft bei den Prodigien (Wissowa Relig. S. 470 A. 4), dürfen wir nicht ex silentio schliessen.

E. Die magische Kraft der Eingeweide.

Da die Götter selbst nach etruskischer Anschauung in den Eingeweiden Wohnung genommen hatten (Lucan. I 633 *caesique in pectora tauri / inferni venere dei*. Prop. IV 1. 100 *sibi com-*

missos fibra locuta deos), so bekamen die *exta* selbst eine magische Kraft, die sich denen mitteilte, in deren Besitz sie waren. Darauf beziehen sich folgende zwei Erzählungen:

Liv. 5. 21. 8 immolante rege Veientium vocem *haruspicis dicentis, qui eius hostiae exta prosecuisset, ei victoriam dari*, exauditam in cuniculo movisse Romanos milites, ut adaperto cuniculo exta raperent et ad dictatorem ferrent.

Suet. Aug. 96. Circa Perusiam sacrificio non litanti cum augeri hostias imperasset ac subita eruptione hostes omnem rei divinae apparatum abstulissent, *constitit inter haruspices, quae periculosa et adversa sacrificanti denuntiata essent, cuncta in ipsos recasura, qui exta haberent*; neque aliter evenit

Ja es ging so weit, dass der Haruspex Postumius dem Sulla befahl, um den Segen der glückverheissenden Eingeweide für seine Person zu sichern, selbst die exta zu essen (Augustin. c. d. II 24 *Tunc Postumius haruspex ille respondit praeclaram significare victoriam iussitque, ut extis illis solus vesceretur*). Doch steckt wohl in diesem Befehl des Leibharuspex Sullas auch ein anderer Sinn. Da nämlich der römische Opferritus forderte, dass man die exta den Göttern opferte (s. oben S. 12), und da die Haruspices sonst nicht den Römern ihre eigenen Riten vorschrieben, sehe ich in diesem Spruche einen Versuch zur Apotheose des heimkehrenden Siegeshelden.

F. Die griechische Extispicin.

Die griechische Extispicin, die uns bei den Geschichtsschreibern entgegentritt, zeigt grosse Übereinstimmung mit den Beispielen der römischen Überlieferung. Den Worten *litatio, non perlitare* der römischen Feldherrn und Beamten entsprechen die griechischen Ausdrücke Herod. IX 96 ἐκαλλίρησε, IX 19 ἐκαλλιερέετο etc., IX 36 καλὰ ἐγίνετο τὰ ἱρά, Xen. Anab. VI. 4. 9 ἐπεὶ δὲ τὰ ἱερὰ καλὰ ἐγένετο. 13 οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερὰ etc. Und die Bedingungen eines glücklichen Opfers waren jedermann, sogar den gemeinen Soldaten bekannt (Polyaen. Strat. IV. 3. 14 Ἀλέξανδρος ὁπότε παρὰ τῶν μάντεων ἤκουε καλὰ γεγονέναι τὰ ἱερά, περιφέρειν ἐκέλευε τὰ ἱερεῖα καὶ δεικνύειν τοῖς στρατιώταις). Vgl. Xen. Anab. V 6. 29. Das gewöhnlichste unglück-

liche Vorzeichen war wie bei den Römern *caput iecoris non inventum* so bei den Griechen ἱερὰ ἄλοβα (Xen Hell. III. 4. 15; IV. 7. 7; Plut. Pyrrh. 30. 4; Plut. Alex. 73 ἧπαρ ἄλοβον. Arrian. Anab. VII. 18. 2. ἐπὶ τοῦ ἥπατος τοῦ ἱερείου ὁ λοβὸς ἀφανὴσ ἦν). Über Plut. Cim. 18. 5 τὸν λοβὸν οὐκ ἔχοντα κεφαλήν s. Blecher De extisp. p. 196. Dieses Beispiel unterscheidet sich auch darin von den übrigen, dass ὁ θύτης (= *victimarius* Liv. 41. 15. 2) erwähnt wird.

Das Opfer wird einer bestimmten Gottheit dargebracht (Plut. Cim. 18. 5 τῷ Διονύσῳ θύσαντος. Polyb. VII 12. 1 Φιλίππου. . θύοντος (τῷ Διί). Xen. Anab. VII 6. 44 τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ), um Antwort auf eine bestimmte Frage zu bekommen (Xen. Anab. VI 4. 9 ἐπ' ἐξόδῳ ἐθύετο Ξενοφῶν, 13 ἐπὶ τῇ ἀφόδῳ, 16; 17; 19; VI 5. 2. Xen. Hell. III 4. 15 ἐπὶ προόδῳ etc). Man stellte aber auch Alternativen auf, was wir in den lateinischen Berichten nicht finden:

Xen. Anab. VII 6. 44 ὁ δὲ (Ξενοφῶν) — — δύο ἱερεῖα λαβὼν ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ, πότερά οἱ λῷον καὶ ἄμεινον εἴη μένειν παρὰ Σεύθῃ — ἢ ἀπιέναι σὺν τῷ στρατεύματι. ἀναιρεῖ αὐτῷ ἀπιέναι. II 2. 3, VI 2. 15.

Herod. IX 36. τοῖσι μέν νυν Ἕλλησι καλὰ ἐγίνετο τὰ ἱρὰ ἀμυνομένοισι, διαβᾶσι δὲ τὸν Ἀσωπὸν καὶ μάχης ἄρχουσιν οὔ. 37 Μαρδονίῳ δὲ προθυμεομένῳ μάχης ἄρχειν οὐκ ἐπιτήδεα ἐγίνετο τὰ ἱρά, ἀμυνομένῳ δὲ καὶ τούτῳ καλά.

Wenn Xenophon VII 6. 44 ausdrücklich zwei Opfertiere erwähnt, deutet er damit an, dass die zwei alterniven Fragen auf die beiden Tiere verteilt waren. Und auch bei Herodot spricht der Wortlaut dafür, dass man für jede Frage ein neues Opfer untersuchte. Es war also nur eine bestimmte Art Litatio; ein μάντις wird zwar bei Herodot, aber nicht bei Xenophon erwähnt.

Aber neben diesen Eingeweideprüfungen begegnen uns in den Texten die Weissagungen und Schlüsse auf künftige Ereignisse, welche die griechischen μάντεις wie die etruskischen Haruspices aus den exta hervorzuholen wussten. Und die Deutungen sind ungefähr dieselben: Tod, Sieg, Hinterlist und Gefahr.

Plut. Arist. 18 νίκην ὁ μάντις ἔφραζε.

Xen. Anab. V 2. 9 οἱ γὰρ μάντεις ἀποδεδειγμένοι ἦσαν ὅτι μάχη μὲν ἔσται, τὸ δὲ τέλος καλὸν τῆς ἐξόδου.

VII 8. 10 Βασίας ὁ Ἠλεῖος μάντις παρὼν εἶπεν ὅτι κάλλιστα εἴη τὰ ἱερὰ αὐτῷ καὶ ὁ ἀνὴρ ἁλώσιμος εἴη.

V 6. 29 ἔλεξε δὲ (ὁ μάντις), ὅτι ἐν τοῖς ἱεροῖς φαίνοιτό τις δόλος καὶ ἐπιβουλὴ ἐμοί.

Hell. III 3. 4 Ἀγησιλάου θύοντος — εἶπεν ὁ μάντις ὅτι ἐπιβουλήν τινα τῶν δεινοτάτων φαίνοιεν οἱ θεοί.

Arrian. Anab. IV 4. 3 θυομένῳ δὲ (τῷ Ἀλεξάνδρῳ) ἐπὶ τῇ διαβάσει — ἐς κίνδυνον αὐτῷ σημαίνεσθαι Ἀρίστανδρος ὁ μάντις ἔφραζεν.

Doch kommt eine motivierte Deutung selten vor: ἧπαρ ἄλοβον ist wie *iecur sine capite* das stehende Vorzeichen des Todes (Arrian. Anab. VII. 18 s. S. 26; Plut. Pyrrh. 30 ἀποβολή τινος τῶν ἀναγκαίων). Zwei Gallenblasen bedeuten wie bei Seneca Zwiespalt: aber eine Haut umschliesst und vereinigt die beiden wieder zu inniger Freundschaft (Plut. Arat. 43 λέγεται γὰρ οὐ πρὸ πολλοῦ θύοντι τῷ Ἀράτῳ δύο χολὰς ἐν ἥπατι φανῆναι μιᾷ πιμέλῃ περιεχομένας· καὶ τὸν μάντιν εἰπεῖν, ὡς ταχὺ πρὸς τὰ ἔχθιστα καὶ πολεμιώτατα σύνεισιν εἰς ἄκραν φιλίαν).

Die Antiquare haben uns dagegen eine Reihe von Termini technici gegeben, mit denen die griechischen berufsmässigen Opferschauer bestimmte Teile der Eingeweide und bestimmte Erscheinungen an der Leber bezeichneten. Es ist der Verdienst Blechers, dies hervorgehoben zu haben. Aber die Schlüsse, die er daraus ziehen will, sind viel zu weitgehend. Dass diese Spezialisierung der römischen Litatio fremd war, halte ich zwar für sicher. Aber von den etruskischen Termini kennen wir zu wenige, und von den griechischen können wir zu wenige lokalisieren, um zu behaupten, dass ein prinzipieller Unterschied zwischen etruskischer und griechischer Extispicin zu erkennen sei. Über das Zeichen θεός-*deus* habe ich schon oben S. 24 und 47 gesprochen. Ein Zeugnis habe ich auch S. 29 dafür angeführt, dass die Teilung in pars familiaris und hostilis den Griechen nicht unbekannt war. Weiter bringt uns folgende Stelle:

Nic. Ther. 559 . . . . . . ἢ ἀπὸ κάπρου
ἥπατος ἀκρότατον κέρσαι λοβόν, ὅς τε τραπέζης
ἐκφύεται, νεύει δὲ χολῆς σχεδὸν ἠδὲ πυλάων.

Denn der Ausdruck νεύει muss sich auf die immer herunterhängende Spitze des Lobus caudatus beziehen, der sich dicht in der Nähe des Anfangspunktes der Gallenblase und der Porta Hepatis (χολῆς σχεδὸν ἠδὲ πυλάων) befindet. Der Teil der Leber, auf der sich dieser Lobus caudatus erhebt, heisst also τράπεζα (ὅστε τραπέζης ἐκφύεται). Nach meiner obigen Darstellung muss dieser Teil die *pars hostilis* des rechten Leberlappens sein, und dazu stimmt es gut, dass Hesychius δόλου τράπεζα sagt (δόλου τράπεζα· ἐπὶ τοῦ ἥπατος σημεῖον ἐν θυτικῇ). Nun gibt aber ein anderes griechisches Zeugnis dieselbe Vierteilung der Leber wie oben (S. 28) Celsus und fügt auch die Namen der vier Teile hinzu: Theophil. Protosp. de fabrica hum. corp. II 13 (p. 81 ed. GREENHILL, bei BLECHER p. 181) Ἐνδέδυται δὲ τὸ ἧπαρ τὰς μὲν φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας ἄνωθέν τε καὶ κάτωθεν, ἔξωθεν δὲ τὸ περιτόναιον, σχιζόμενον εἰς λοβοὺς τέσσαρας, καί τις ἀνὴρ τῶν μαθηματικῶν ἰατρῶν τοῖς λοβοῖς ὀνόματα προσηγόρευσε ταῦτα: τράπεζα, ἑστία, μάχαιρα καὶ ἡνίοχος. Wenn wir nun τράπεζα mit pars hostilis identifiziert haben und hier sehen, dass ein anderer der vier Teile ἑστία heisst, so liegt der Schluss nahe, dass ἑστία die *pars familiaris* des rechten Leberlappens ist. BOETTIGER (s. BLECHER S. 197) war also auf dem richtigen Weg.

Richtig ist es zwar, dass wir für den Ausdruck *caput* nur das zweifelhafte Zeugnis Plutarchs Cimon 18 τὸν λοβὸν οὐκ ἔχοντα κεφαλήν haben (s. BLECHER S. 196). Der λοβὸς κατ' ἐξοχὴν war der Lobus caudatus (ἧπαρ ἄλοβον = iecur sine capite), während man die übrigen extremitates iecoris (λοβοί lat. *fibrae*) mit Specialnamen bezeichnete. Aber Nicander nennt ihn ἀκρότατον λοβόν, und das in den chaldäischen Texten vorkommende Wort für 'Haupt' bedeutet ebensogut 'Spitze'.

Schliesslich scheint mir die Glosse Hesychs κωλυτὴς nichts anderes zu sein als das lateinische *limes* (Sen. Oed. 364 *septemque venas — — retro prohibens reverti limes oblicus secat*).

Aber noch weniger wird BLECHER Recht haben, wenn er sich auf die griechische Terminologie beruft, um zu beweisen, dass die griechische Haruspicin nicht von der chaldäischen abhängig ist. Er hat nämlich dabei nur die chaldäische Terra-

cottaleber Bu. 89—4—26, 238 vor Augen gehabt, auf der nur Deutungen stehen, sonst weder die Leberabbildung Rm 620 noch die ganze Reihe von Keilinschriften berücksichtigt, in denen die einzelnen Teile der zu beobachtenden Eingeweide und die verschiedenen Erscheinungen auf diesen Teilen mit bestimmten Termini technici bezeichnet sind. Aber eben diese Termini hat man bisher nur zum kleinen Teil deuten und lokalisieren können. Ein Vergleich zwischen diesen und den griechischen, die man gleichfalls zum grössten Teil nicht lokalisieren kann, lässt sich also vorläufig gar nicht durchführen.

Ich kann es aber doch nicht unterlassen, auf eine schlagende Übereinstimmung zwischen der griechischen und der chaldäischen Terminologie aufmerksam zu machen. Eine der Glossen des Hesychius sagt: ποταμός·... ἐπὶ τοῦ ἥπατος σημεῖον. In der Keilinschrift 80, 7—19, 277 lautet Z. 4 nach der Übersetzung Boissiers (Choix de Textes rel. à la div. assyro-bab. S. 71): 'si le bord de la rivière[1] du *har* (= Leber) à droite en haut est enlevé'. Dass zwei Völker von einander unabhängig dazu gekommen wären, einen Teil der Leber *Fluss* zu nennen, wird wohl niemand ernstlich annehmen wollen.

---

[1]) Vgl. *Boissier* a. a. O. S. 64, 14 und *Charles Forsey* Textes Assyriens et Babyloniens relatifs à la divination, I. Serie Paris 1905 S. 9 CT XX 31—32, Z 58.

Tafel I.



Fig. 1.



Fig. 2. b a c



Fig. 3.



Fig. 4.

Fig. 1—3. Die Bronzeleber von Piacenza: 1. Die flache Seite. 2. Die flache Seite im Profil gesehen (a. die Gallenblase, b. Processus caudatus, c. Processus papillaris). 3. Die konvexe Seite.
Fig. 4. Doppelbildung des Processus caudatus (caput iecoris) einer Hammelleber.

Tafel II.



Fig. 1.

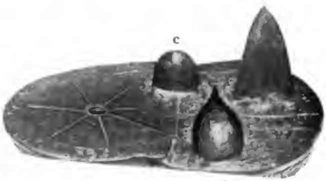


Fig. 2.

Fig. 1. Die chaldäische Terracottaleber Brit. Mus. Bu. 89—4—26, 238.
Fig. 2. Die Bronzeleber von Piacenza. (a, b, c s. Taf. I).

Tafel III.

Die chaldäische Terracottaleber Brit. Mus. Rm. 620.

